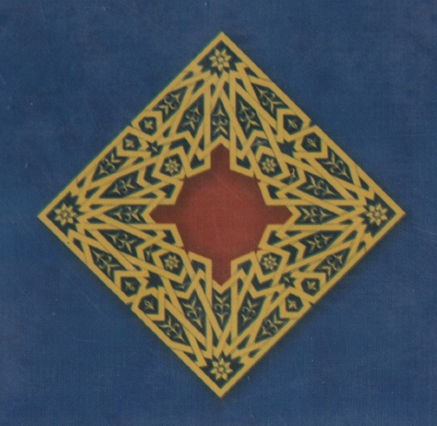
د . عبد الرحمن بدوى

مدخل جديد الى الفلسفة

دراسة لآخر الآراء حول حدود الفلسفة وغايتها ومنهجها
وعرض لأهم مشاكلها ، الوجود ، المعرفة ، الإلهيات





مدخل جديد

إلى

الفلسفة

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي


بسم الله الرحمن الرحيم

تنبيه

هذا مدخل جديد إلى الفلسفة : عرضنا فيه آخر تصورات الفلاسفة لحقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها، ودافعنا فيه عنها ضد هجمات المنتقصين منها أو المزيِّفين لماهيتها وأهدافها ، وأكدّنا أهميتها الكبرى في الثقافة الإنسانية وما تقوم به من دور بالغ في تحقيق معنى الإنسان وإدراك مدلول الحياة وسرّ الوجود . ثم قفّينا على ذلك بعرض مشاكلها الرئيسية الثلاث : مشكلة الوجود ؛ ومشكلة المعرفة ، والإلهيات . وحرصنا في هذا العرض أن نبرز خصوصاً آراء المعاصرين حتى يعرف القارىء ما انتهى إليه الفكر الفلسفي في هذه المشاكل ، وتبيّن المكانة العظمى التي لا تزال الفلسفة تحتلّها في الفكر الإنساني ، وفي فروع المعرفة على اختلافها .

وسيحقق هذا الكتاب الغاية منه إن استطاع أن يبصّر الناس بحقيقة الفلسفة ، وأن يحثهم على التفكير فيما تثيره من مشكلات، وأن ينهجوا نهجها في كل ما يتناولونه من مسائل وما يفكرون فيه من أمور الحياة .

باريس
في صيف سنة ١٩٧٤

عبد الرحمن بدوي



انتشارات مدين

- مدخل جديد الي الفلسفة
- دكتر عبدالرحمن بدوي
- الناشر : مدين
- الطبعة : الاولي / ١٤٢٨ هـ
- المطبعة : رسول
- العدد : ١٢٠٠
- الزينكغراف : مدين
- شابك : ١-٦٤-١-٨٩٠١-٩٦٤

فهرس الكتاب

القسم الأول : ما هي الفلسفة ؟

الفصل الأول : أوليات	صفحة
١ ـ معنى الفلسفة	٧
٢ ـ تعريفات الفلاسفة المعاصرين :	
هسرل	١٢
ريل ـ فندلبند وركرت	١٣
ماكس شيلر	١٤
برنشفج ـ مرلو بنتي	١٥
اشلك	١٧
يسپرز	١٩
ديوى	٢٦
رسل	٢٨
بياجيه	٣٢
جان لاكروا	٣٥
الفصل الثاني : تقويم	٤٠

الفصل الثالث : وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب ٥٢
تقويم ٦٢

الفصل الأول : القسم الثاني : نظرية المعرفة

١ – موضوع نظرية المعرفة ٦٧
٢ – نقد المعرفة العلمية ٦٩
كلود برنار – هنري بونكاريه – دوهم – مايرسون ادوار لوروا .
٣ – نقد الجبرية العلمية ٨٣
بوترو – دى بروى – النتائج المترتبة على انكار الجبرية العلمية : ماكس بلانك .
٤ – حقيقة المنهج التجريبي ٩٧
٥ – الاستقراء ١٠١
٦ – العليّة ١٠٨
٧ – المذاهب في قيمة المعرفة ١١٣
أ – الشك التام ١١٤
ب – المذاهب القائلة بالإمكانية النسبية للمعرفة ١٢٣
١ – النقدية الكنتية ١٢٣
٢ – النقدية الجديدة عند رنوفييه ١٢٧
٣ – هاملان ١٣١
٤ – هُسِرل ومذهب الظاهريات ١٣٢

الفصل الثاني : ما هي الحقيقة ؟ ١٣٦
١ – تعريف الحقيقة وأنواعها ١٣٦
٢ – الخطأ وأسبابه ١٣٧
٣ – خصائص الحقيقة :

أ — المذهب العقلي ١٣٩
ب — المذهب الجدلي ١٤٢
ج — البرجماتية ١٤٣
د — الوجودية ١٤٨
٤ — العقل ١٥٢
٥ — مبادىء العقل ١٥٦
٦ — مصدر مبادىء العقل ١٦١
٧ — العيان والوجدان ١٦٩

القسم الثالث : نظرية الوجود

الفصل الأول : الوجود ١٧٥
هل الوجود محمول ١٧٧
كيفية ادراك الوجود ١٧٨
الفصل الثاني : العدم ١٨٣
الفصل الثالث : الوجود والماهية ١٨٨
الفصل الرابع : المكان ١٩٦
الفصل الخامس : الزمان ٢٠٠

القسم الرابع : الإلهيـــات

الفصل الأول : ضرورة البحث الفلسفي في المسألة الإلهية ٢١١
الفصل الثاني : البراهين على وجود الله ٢١٧
١ — الحجة الوجودية ٢١٨
٢ — الحجة الكونية ٢٢٢
٣ — الحجة الغائية ٢٢٨

٤ ـ الحجة الأخلاقية ٢٣٠
٥ ـ الحجة القائمة على فكرة الحرية ٢٣٢

القسم الخامس

نماذج من فلسفات العلوم الجزئية

الفصل الأول : أحدث النظريات في فلسفة اللغة ٢٣٧
الفصل الثاني : أحدث النظريات في فلسفة التاريخ ٢٨٣
من أحدث المراجع ٣٣٢

القسم الأول

ما هي الفلسفة ؟

الفصل الأول

أوليات

١

معنى الفلسفة

الفلسفة كلمة يونانية Φιλοσοφία ، معناها الاشتقاقي : حُبّ الحِكمة .

وقد زعم هيرقليدس البنطي Héraclide de Pont ، وأيده شيشرون وذيوجانس اللأرسي ، أن فيثاغورس أطلق كلمة Φιλοσοφοι : « مُحِبّي الحكمة » على أولئك الذين اقتصروا على دراسة طبيعة الأشياء ، وتركوا ما عدا ذلك من ألوان المعرفة . ولما شعروا بقصورهم وحدود معرفتهم لم يدّعوا لأنفسهم اسم « الحكماء » ولا أطلقوا على معرفتهم اسم « الحكمة » . وإنما هم سعوا إليها ، وحاولوا قدر الطاقة بلوغها . وقبل فيثاغورس كان اسم «الحكماء»

يطلق على الذين يهتمون بمعرفة الأشياء الإلهية والانسانية وأسبابها .

ولكن يرى البعض أن نسبة وضع هذه الكلمة إلى فيثاغورس أمر مشكوك فيه ، لما طبع عليه من ادّعاء لا يتفق معه أن يتواضع فيسمّي نفسه « محباً للحكمة » ، لا حكيماً . ولهذا يرجح هؤلاء أن يكون سقراط أولَ من استعملها . وأفلاطون يستعملها ليميز حب الحكمة عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السوفسطائيين .

وعلى كل حال فقد وردت مراراً على لسان سقراط ، في محاورات أفلاطون ، ولكن بمعنىً أخلاقي ، أي محبة الحكمة الخلقية . ثم جاء أفلاطون فتوسّع في معناها ؛ وجاء تلميذه أكسينوقراط فقسّم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام : (١) نظرية المعرفة (= المنطق) ؛ (٢) الفلسفة الطبيعية (= الفزياء) ؛ (٣) الأخلاق . وبهذا التقسيم الثلاثي أخذ زينون ، مؤسس الرواقية ، وكان معاصراً لأكسينوقراط ، ثم الرواقيون بعامة .

لقد جمع أفلاطون في تعريفه للفلسفة بين الحكمة الأخلاقية التي تقوم في الارتفاع فوق أعراض الحياة ومصالح الأفراد ، وبين دراسة العالم والمبادىء التي يقوم عليها ، ودراسة النفس الإنسانية من حيث المعرفة والسلوك .

وكان يميز بين الفلسفة وبين الرياضيات ؛ وبين الفلسفة والتاريخ .

أما عند أرسطو فقد اتسع معنى الفلسفة بحيث صارت تشمل كل المعارف العقلية . واستمر هذا المعنى المتسع للفلسفة حتى أوائل العصر الحديث — حين بدأت العلوم تستقل بنفسها :

أ — فاستقلت الفزياء أولاً في القرن السابع عشر بفضل جاليليو وديكارت ونيوتن ، لأنها رأت أنها ينبغي ألا تستند إلى مقولات ميتافيزيقية ، بل إلى التجربة والملاحظة وحدهما دون أية فروض ميتافيزيقية أو دينية . ولكن لم يتم

---

(١) راجع محاورة « فيدرس » ٢٧٨ ؛ « المأدبة » ٢١٢، ليسياس « ٢١٨ .

التمييز الدقيق بين الفلسفة والفيزياء إلا في نهاية القرن ١٨ وأوائل الـ ١٩ .

ب ـ واستقلت الرياضيات في القرن السابع عشر أيضاً ، وخصوصاً علم الفلك عند جاليليو ، بينما كان هذا العلم لا يزال عند كوبرنيقوس متأثراً باعتبارات دينية وميتافيزيقية .

ج ـ وفي القرن التاسع عشر استقلت العلوم الحيوية : الفسيولوجيا ، فالتشريح ، والطب بوجه عام .

د ـ وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وبفضل أوجيست كونت ، أخذ علم الاجتماع في الانفصال والاستقلال بنفسه ، حتى إذا استهل القرن العشرون أخذ ينفصل ويشق طريقاً خاصاً به إذ صار وصفياً يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمعات المختلفة ، بدلاً من البحث في الجماعة بوجه عام .

ومع تطور ميدان الفلسفة تطور معناها . ولقد حصر معجم لالاند المعاني التالية :

أ ـ الفلسفة هي المعرفة العقلية والعلم بالمعنى الأعم . وهو المعنى الذي نجده عند أرسطو (« ما بعد الطبيعة » م ١ ف ١ ص ٩٩٣ ب ٢١ ؛ م ١١ ف ٨ ص ١٠٧٤ ب ١١) .

وهذا المعنى بقي عند المحدثين عهداً طويلاً . فبيكون Bacon يقول : « إن الفلسفة تدع الأفراد جانباً ، ولا تهتم بالانطباعات الأولى التي تحدثها فينا ، وإنما بالمعاني التي تستمد منها بالتجريد ... وهذا هو دور العقل ومهمته »[1] . وتبعاً لذلك فإن الفلسفة في مقابل التاريخ إذ هذا « يهتم بالأفراد بخاصة ، أي بالكائنات المحددة زماناً ومكاناً » .

---

(١) Bacon : De dignitate, II, 1, 4.

وتشمل الفلسفة عند بيكون : الفلسفة الأولى ؛ والفلسفة الخلقية ، وهذه الأخيرة تطلق على كل ما نسميه اليوم باسم العلوم الأخلاقية ؛ والفلسفة الطبيعية ، وموضوعها جماع علوم الطبيعة ، وبخاصة : الفزياء .

وعند ديكارت نجد نفس المعنى . فهو يقول قالته المشهورة في مقدمة كتابه « مبادىء الفلسفة » [1] : إن الفلسفة كلها بمثابة شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفزياء ، وغصونها المتفرعة عن هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى ، وهي ترجع إلى ثلاثة رئيسية هي : الطب ، والميكانيكا ، والأخلاق ، وأعني أسمى أخلاق وأتمها ، وهذه هي أعلى درجات الحكمة وتفترض معرفة كاملة بسائر العلوم » .

وبهذا المعنى ارتبط الاسم القديم لكلية الآداب **faculté de philosophie** في مقابل الكليات العملية ، والمهنية ، وكلية اللاهوت ، وكلية القانون ، وكلية الطب . ولا تزال هذه التسمية قائمة حتى اليوم في الجامعات الألمانية للدلالة على كليتي الآداب والعلوم ، والجامعات الإيطالية والاسبانية فيما يتعلق بكلية الآداب ، دون كلية العلوم .

ب – الفلسفة هي مجموع الدراسات أو التأملات ذات الطابع العام ، التي تسعى إلى رد نظام من المعرفة – أو المعرفة كلها – إلى عدد صغير من المبادىء الموجهة . وبهذا المعنى يقال : فلسفة العلوم ، فلسفة التاريخ ، فلسفة القانون .

وهذا المعنى الثاني يتحدد أكثر بأن الفلسفة محاولة للتركيب الكلي ، وللنظرة الشاملة للكون ، وفي هذا يقول هربرت اسبنسر [2] : إن الفلسفة هي المعرفة التامة التوحيد .

---

(١) R. Descartes, **Principes de la philosophie**, tr. fr. (1647), lettre à l'ablé Picot, édition Adam et Tannery. t. IX, 2e partie, p. 14-15.

(٢) Herbert Spencer : **First principles**, 2nd part, ch. I, p. 37.

جـ ـ الفلسفة هي الدراسة النقدية التأمّلية لما تبحث فيه العلوم مباشرة . وفي هذا يقول كورنو [1] إن « الفلسفة » تبحث في أصل معارفنا ، وفي مبادىء اليقين ، وتسْعَى للنفوذ إلى أسباب الوقائع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية » . ويرى كورنو أن ثم تمييزا دقيقاً بين الفلسفة والعلوم ، على أساس أن العلوم تقدمية ، وتحتمل حلولاً يقينية يُقَرّ بصدقها إقراراً كلياً ، وأنها تنمو باتساع ميدانها ؛ أما الفلسفة فعلى العكس من ذلك « تحصر نفسها في دائرة من المشاكل تظلّ هي هي دائماً ، رغم تغير أشكالها وصورها » ، وصفتها المشتركة أنها لا تقبل الخضوع لرقابة التجربة ؛ ودور الفلسفة أن تثير هذه المشاكل باستمرار ، وأن تجعلها دائماً موضوعاً للبحث والنقاش ، وتقدمها يقوم في تعميق مفهوماتها . والفلسفة لا تحتمل غير آراء محتملة وفردية . ومع ذلك فهي تفيد في تقدم العلوم الوضعية ، وذلك بدفعها العلوم إلى التفكير في مبادئها ، وبما تقوم به من تركيبات عقلية لنتائج هذه العلوم .

د ـ الفلسفة هي الدراسة المتعلقة بأحكام القيم . وعلى هذا الأساس تتألف من العلوم المعيارية الثلاثة ، وهي : الأخلاق وتبحث في قيمة الخير ، والمنطق ويبحث في قيمة الحق ، وعلم الجمال ويبحث في قيمة الجميل .

هـ ـ الفلسفة ـ أساساً هي ما بعد الطبيعة ، وما بعد الطبيعة كما حددها أرسطو هي البحث في الموجود بما هو موجود τοῦοντοσξὄν . أو هي العلم الخاص بالشروط القبلية للوجود وللحق ، وبالعقل وبما هو عقلي كلي ، وعلم الفكر في ذاته وفي الأشياء .

---

(١) Cournot : Essai sur les fondements de nos connaissances, ch. XXI, § 320.
وقد ولد كورنو سنة ١٨٠١ وتوفي سنة ١٨٧٧ ، وكان أستاذا للتحليل والميكانيكا في كلية ليون ، ومفتشاً عاماً للتعليم ، ومديراً للمنطقة التعليمية في جرينوبل ثم ديجون . ولم تعرف قيمة مؤلفاته الفلسفية إلا في أوائل هذا القرن . وكتابه هذا ظهر سنة ١٨٥١ ؛ ومن مؤلفاته الفلسفية : « بحث في تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم وفي التاريخ » (١٨٦١) ؛ « تأملات في سير الأحداث والأفكار في العصور الحديثة » (سنة ١٨٧٢) ؛ « المادية والحيوية والعقلية » (سنة ١٨٧٥) .

— ٢ —

تعريفات الفلاسفة المعاصرين

١ — هسرل

وإذا استعرضنا الآن التعريفات التي يقدمها الفلاسفة المعاصرون للفلسفة ، نجد ما يلي :

١ — ونبدأ بهُسرل مؤسس مذهب الظاهريات (١٨٥٩ — ١٩٣٨) فنجده يعرف الفلسفة بأنها «من حيث جوهرها علمٌ بالمبادىء الحقيقية Wahren Anfängen وبالأصول ، وبجذور الكلّ ῥιζώματα πάντων ؛ وإنّ علم ما هو جذري Radikalen يجب في سلوكه أن يكون جذرياً ، وهذا من كل ناحية ومن حيث كل الاعتبارات » [1]

ومذهب الظاهريات الذي وضعه هسرل يبدأ من نقد الرياضيات ليتوصل من ذلك إلى اكتشاف طريقة تمكّن من تحصيل الحقائق الأساسية . والقاعدة الأساسية لذلك هي « الذهاب إلى الأشياء نفسها [2] » مستبعدين كل النظريات السابقة المتعلقة بالواقع . ويقوم هذا العمل على مبدئين : مبدأ سلبي هو الاپوخه ، أي الوضع بين أقواس لكل ما لم يبرهن عليه بطريقة يقينية ؛ ومبدأ إيجابي يقوم في الاهابة بالعيان المباشر للأشياء أي للظواهر لأنها هي الأمور المعطاة لنا حقاً . وميدان العيان الظاهرياتي يتألف إذن من كل الظواهر المعطاة للشعور . ومهمة الظاهريات هي الكشف عن ، ووصف ، عالم الظواهر بكل دقة ، وما بينها من روابط . وعلى الفينومينولوجي أن يخلّص أبحاثه من كل المشاكل الزائفة ، والمعاني الكاذبة التي تلقيناها من الماضي ومن كل الأحكام السابقة التي من شأنها أن تعوق تقدم الفكر الفلسفي .

---

(١) Husserl : « Philosophie als strenge Wissenschaft », in Logos.

(٢) Zurück zu den Sachen selbst.

ب – ريل

٢ – وفي مقابل ذلك نجد الويس ريل Alois Riehl يرى أن كل المسائل المتعلقة بالوجود والتاريخ والحضـارة يجب أن تترك للعلوم الجزئية ؛ وأن الميتافيزيقا لا مكان لها بعد أن أجهز عليها كَنْت ؛ وأن الفلسفة ، بوصفها علم النظرة في العالم وفي الحياة ، هي أمر يتعلق بالايمان ، وبالشعور ، وبالنزعة الشخصية ، وتبعاً لذلك ينبغي تمييز هذا اللون من التفلسف من الفلسفة بالمعنى العلمي . وعنده أن الفلسفة هي علم الشعور ، وهي الادراك العلمي للشعور . وموضوعاته وقوانينه .

ج – فندلبند وركرت

٣ – لكن موقف ريل وأضرابه ممن تأثروا بالنقد الموجه إلى الفلسفة من جانب العلوم في أوائل هذا القرن ما لبث أن هوجم واستبعد . فجـاء فندلبند W. Windelband وهينرش ركـرت Heinrich Rickert وأنشآ الكنتية الجديدة Neukantianismus فأعادوا إلى الفلسفة مكانتها ودورها بوصفها علم أو مذهب النظرة في العالم Weltanchauungslehre ؛ وبهذه المثابة فإن المذهب الفلسفي كُلّي شامل ، وعلى الفلسفة الإحاطة الشاملة بالمعرفة ابتغاء إيجاد هذه النظرة الشاملة في العالم .

ومع ذلك فإن أصحاب هذه النزعة يقررون أن الفلسفة لا شأن لها بالبحث في وجود الأشياء لأن البحث في عالم الوجود بما ينطوي عليه من كثرة وتنوع هو من شأن العلوم الجزئية : فالعلوم التاريخية تبحث فيما هو دائم التغير وما لا يعود أبداً ولا يتكرر أبداً من مساق الأحوال والأحداث الإنسانية بما تتصف به من خصائص مفردة لا تتكرر ؛ والعلوم الطبيعية تبحث في قسم من الواقع الطبيعي ، وفي القوانين الثابتة لأحداث الطبيعة . وكل علم جزئي يبحث في قطعة

قطعة من الواقع . وليس عند الفيلسوف منهج مستسرّ ينفذ به إلى باطن الأشياء . وإذا أريد للفلسفة أن تكون مهمتها هي تركيب نظرة شاملة جامعة بين نتائج العلوم الجزئية ، فما هذا بعمل مستقل .

إذن ما دور الفلسفة ؟ إنه إلى جانب القوانين الطبيعية توجد المعايير Normen ذلك أن الإنسان يشعر بأن ثمّ معايير يقيس إليها سلوكه الأخلاقي ، وانجازاته الفنية وتجاربه الحية الدينية ، وأحكامه . وهذه المعايير تتعلق إذن بقيم ، منها قيمة الحق ، وقيمة الجميل ، وقيمة الخير ، وقيمة ما هو مقدس . ومهمة الفلسفة إذن — عند هؤلاء الكنتية الجدد : فلهلم فندلبند وركرت وغيرهما — هي البحث في هذه القيم . وتعريف الفلسفة عندهم هو أنها العلم الباحث في القيم . وفهم العالم هو في الوقت نفسه فهم لِلقيَم . وادراك معنى الحياة هو إدراك القيم التي نحققها في الحياة .

والبحث في القيم يتناول تلك القيَم التي تظهر على أنها ذات اعتبار كلّي ، أي يقرّ بها الجميع . والحامل الأكبر للقيم هو الحضارة Kultur بالمعنى المليء لهذا اللفظ عند هؤلاء . والحضارة خير ، والخير موضوع ترتبط به قيمة . وعلى الفلسفة أن تستخلص القيم المرتبطة بموضوعات الحضارة . والتاريخ هو الميدان الذي تتجلى فيه الحضارة ، أي تتحقق فيه القيم .

وعلى هذا يتحدد موضوع الفلسفة بأنه البحث في القيم المتعلقة بالحق والخير والجميل والمقدّس . وتبعاً لذلك تنقسم علوم الفلسفة إلى : المنطق ، والأخلاق ، وعلم الجمال ، وفلسفة الدين .

د — ماكس شيلر

٤ — وبفلسفة القيم أخذ ماكس شيلر (١٨٧٤ — ١٩٢٨) ولكن في اتجاه قريب من منهج الظاهريات ، إذ كان يرى في الظاهريات منهجاً لايجاد فلسفة موضوعية كلية .

يعرّف ماكس شيلر « الفلسفة بأنها من حيث جوهرها نظرةٌ دقيقة بيّنة ، لا تزيد بالاستقراء ولا تنقص ، صادقة على كل الوجود العَرَضي صدقاً قبلياً a priori ، نظرة في كل الماهيات والروابط بين الموجودات المتمثلة في نماذج وأمثلة ، وذلك في ترتيبها وتدرجها في علاقاتها مع الموجود المطلق وماهيته » [١] .

هـ – برنشفج

٥ – أما ليون برنشفك (١٨٦٩ – ١٩٤٤) فيرى أن مهمة الفلسفة المعاصرة هي التأمل المعتمد على تاريخ الفكر الانساني يستمد منه مادّته . إن مهمة التأمل الفلسفي هي الشعور بالطابع التأملي الذي يمثله تقدم العلم الحديث . وفعل العالم يبدو متقدماً على شعور الفيلسوف الذي يُصِرُّ – عن كسل او اقتصاد في المجهود – على أن يضع الخمر الجديدة في زقاق قديمة بأن يحاول أن يصوغ المعرفة العلمية التي أتى بها ديكارت أو نيوتن أو جاليليو في اطارات الاستدلال القياسي أو الاستقراء التجريبي . بل ثم مفكرون تتغطى عندهم الديناميكية العلمية ببقايا مثل أعلى عفّي عليه ، أو على حد تعبير برجسون « أخذوا الجهاز المنطقي للعلم على أنه العلم نفسه » [٢] .

و – مرلوبنتي

٦ – وفي المحاضرة الاستهلالية التي استهل بها مرلوبونتي (١٩٠٨ – ١٩٦١) محاضراته في الكولج دى فرانس (في ١٥ يناير سنة ١٩٥٣) ونشرت فيما بعد بعنوان : « مدح الفلسفة » – نجد مرلوبونتي يستعرض الحال التي وصلت إليها الفلسفة فيقول :

---

(١) Max Scheler : **Vom ewigen im Menschen**, S. 98. München, 1954.

(٢) Bergson : **Introduction à la métaphysique** (1903), in **La Pensée et le Mouvant**, P.U.F., 27e éd. 1950, p. 243.

« من العبث أن نجادل في أن الفلسفة تعرج . إنها تسكن التاريخ والحياة ، لكنها تود أن تستقر في مركزهما ، في النقطة التي يصيران فيها مجيئاً ومعنى ناشئاً . إنها تستشعر الملال فيما تكوّن constitué . ولما كانت تعبيراً ، فإنها لا تتحقق إلا إذا تخلّت عن الهوية مع ما عُبّر عنه وإلاّ إذا أبعدته لتدرك معناه . إنها يوتوبيا الامتلاك عن بُعْد . ولهذا يمكن أن تكون مأساوية ، لأن في داخلها مضادها ، وهي ليست أبداً جادة (أي مقصورة على شيء واحد) . والإنسان الجادّ sérieux ، لو وجد إنسانٌ من هذا القبيل ، هو الإنسان الذي يقتصر على شيء واحد يقول له نعم ! والفلاسفة الأكثر تصميماً يريدون دائماً الأضداد : أن يحققوا ، ولكن بأن يدمّروا ، أن يُلغوا ولكن بأن يحافظوا . إن لهم دائماً فكرة مستترة مضمرة arrière-pensée . والفيلسوف يولي الرجلَ الجادَّ ، والفعل ، والدين ، والوجدانات passions — يوليها اهتماماً ربما كان أشدّ من أي إنسان آخر ، لكننا لا نستشعر هذا فيه ... والمثنوية [1] (المانوية) الذين يتصارعون في الفعل يتفاهمون فيما بينهم أكثر منهم مع الفيلسوف : إن بينهم بعضهم وبعض نوعاً من التواطؤ ، وكل واحد منهم سبب وجود الآخر . أما الفيلسوف فغريب في هذه المعركة الأخوية . وحتى لو لم يَخُنْ أبداً ، فالمرء يشعر — من طريقته في الأمانة — أن من الممكن أن يخون ، إنه لا يشارك مثل الآخرين ، ويُعْوِز موافقته شيء متكتل متجسّد ... إنه ليس كائناً واقعياً تماماً ... وعند نهاية التفكير الذي يعزله أولاً ، ولكن بمزيد من الاستشعار لروابط الحقيقة التي تربطه بالعالم وبالتاريخ — يجد الفيلسوف ، لا هـــاوية الأنا أو العلم المطلق ، بل الصورة المتجددة للعالم ، ويجد نفسه مغروساً فيها بين الآخرين . وديالكتيكه أو التباسه ambiguïté ليس إلا طريقة للتعبير بالكلمات عما يعرفه كل واحد : قيمة اللحظات التي تتجدد فيها حياته وهي تستمر وتتماسك وتفهم نفسها بتجاوزها إياها ، وحيث يصير عالمه الخاص عالماً مشتركاً . وكل هذه الأسرار موجودة فيه كما في كل واحد من الناس .

---

(١) بمعنى أولئك الذين لا يميزون الا بين الخير والشر ولا يضعون تدرجات وفروقاً نوعية .

فماذا يقول عن العلاقات بين النفس والجسم ، اللهم إلا ما يعرفه جميع الناس ، الذين يُسيِّرون دفعة واحدة نفوسهم وأجسامهم ، خيراتهم وشرورهم ؟ وماذا يقول عن الموت ، اللهم إلا أنه مختبىء في الحياة ، اختباء الجسم في الروح وهذه المعرفة ، كما يقول مونتانى Montaigne هي التي « تجعل الفلاح وشعوباً بأكملها تموت دائماً كما يموت الفيلسوف » . إن الفيلسوف هو الإنسان الذي يستيقظ ويتكلم ، والإنسان يحتوي بصمت على مفارقات الفلسفة paradoxes ، لأنه لكي يكون المرء إنساناً ، فيجب أن يكون أكثر قليلاً وأقل قليلاً من الإنسان »[1] .

ز ـ اشلك Schlick

٧ ـ وفي اتجاه آخر نجد مورتس اشلك (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦) ـ مؤسس دائرة فيينا في الفلسفة التحليلية والمنطق الوضعي ـ يقول إن الفلسفة ليست علماً ، بل هي نشاط activity وهذا النشاط أو الفعّالية تعمل في كل علم باستمرار ، لأنه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة أو بطلان قضية فلا بد من معرفة معناها . وكثيرا ما يحدث للعلماء أن يجدوا أن الكلمات التي استعملوها لم تكن واضحة المعنى تماماً ، ومن هنا عليهم أن يلجأوا إلى النشاط الفلسفي في الإيضاح ، ولا يستطيعون الاستمرار في الكشف عن الحقائق دون أن يبحثوا في المعاني . ولهذا السبب فإن الفلسفة عامل مهم جداً في داخل العلم وتستحق أن تحمل اسم « ملكة العلوم » . لكن ملكة العلوم ليست هي نفسها علماً . إنها نشاط يحتاج إليه كل العلماء وينفذ في سائر ألوان النشاط . أما المشاكل الحقيقية فهي مسائل علمية ، وليس ثمّ مسائل علمية غيرها .

وهنا نتساءل : إذن ماذا كانت كل هذه المشاكل التي أطلق عليها اسم

---

(١) M. Merleau-Ponty : Eloge de la philosophie, IX 79-81, 85-86. Librairie Gallimard, 1953.

« مشاكل فلسفية » طوال عدة قرون ؟ هنا ينبغي التمييز بين حالتين . إذ يلاحظ أولاً أن ثمّ العديد من المسائل التي تبدو كمسائل لأنها تكونت على نظام نحوي معين ، ولكنها مع ذلك ليست مسائل حقيقية ، إذ يمكن أن يكشف بسهولة أن الكلمات التي تتألف منها صيغ هذه الأسئلة لا تفيد معنى منطقياً .

ويلاحظ ثانياً أن هناك « مسائل » فلسفية » يتبيّن أنها مسائل حقيقية . لكن يمكن أن يُبَيَّن بواسطة التحليل المناسب أن من الممكن حلها بواسطة مناهج العلم ، وإن لم يكن من المتيسّر الآن تطبيقُ هذه المناهج عليها ، لأسباب فنيّة . بيد أننا نستطيع على الأقل أن نبيّن ماذا ينبغي أن يفعل من أجل الجواب عن هذه الأسئلة وإن لم نستطع حلّها الآن بواسطة ما في متناولنا من مسائل . وبعبارة أخرى : إن المشاكل التي من هذا النوع ليس لها طابع « فلسفي » خاص ، وإنما هي مسائل علمية . ويمكن من حيث المبدأ الجوابُ عنها ، والجواب لا يكون إلاّ بالبحث العلمي .

وهكذا فإن مصير كل « المشاكل الفلسفية » هو هذا : بعضها سيختفي من مجرد بيان أنها أخطاء وسوء فهم للغتنا ؛ والبعض الآخر سيتبين أنه مجرد مسائل علمية عادية ولكنها مقنّعة بقناع الفلسفة .

ويدعو اشلك إلى أن يكون فلاسفة المستقبل علماء ، لأنه لا بد لهم من مادة يعملون فيها ، وسيجدون أحوالاً من غموض أو اختلال المعنى في أُسَس العلوم [1] .

وبالجملة ، فإن الفلسفة عند اشلك ، وأتباعه من بعده وخصوصاً كرنب Karnap ، هي تحليل معاني القضايا العلمية ؛ كما أن علم الفلك هو علم الأجرام السماوية ، وعلم الحيوان هو العلم الذي يبحث في الحيوان ؛ فموضوع الفلسفة هو « المعنى » ؛ ومهمتها هي إيضاح المعنى ؛ وإيضاح المعنى خطوة

(١) راجع كتابه Moritz Schlick : The Future of Philosophy, pp. 45-47, 54-62. College of the Pacific Publications in Philosophy, 1932.

ضرورية في كل بحث علمي ؛ إذ لا بد من إيضاح المعنى أولاً قبل الأخذ في تقرير الصحة والبطلان . ومعنى الفكرة تُعْرَف إذا عرفت الظروف التي تجعلها صحيحة أو باطلة .

إن التصورات العلمية تتميز من التصورات العادية اليومية بكون الأولى أكثر دقة وتحديداً . لكن ليس معنى هذا أن التصورات العلمية دقيقة ومحدَّدة ، إذ من أجل ذلك لا بد أن تقوم على تعريفات دقيقة بحيث لا يحدث عنها اشتباه أو خلط . وهيهات أن تكون حال التصورات العلمية كذلك ! إن كون التصور العلمي دقيقاً يقتضي أن يدل دلالة وحيدة eindeutig بحيث لا يمكن أن يخلط بينه وبين أي أمر آخر .

وكما أن التصورات هي علامات على أنواع من الموضوعات ، فإن وظيفة الأحكام هي أن تكون علامات على وقائع أي على وجود روابط بين موضوعات . وتصور الحقيقة يجب أن يُرَدّ إلى تصور الترتيب ذي المعنى الواحد . وتكون الأحكام صحيحة إذا دلّت على روابط واحدة المعنى . فمثلاً إذا قلنا : «القمر مُرَبّع» فهذه القضية كاذبة لأن كلمة «مربع» فيها مشتركة المعنى ، لأنها من ناحية تدل على خاصية هندسية للقمر ، ومن ناحية أخرى تدل على خاصية أخرى هندسية مختلفة تماماً .

ويمكن أن نعدّ اشلك وأتباعه مثل كرنب في الطرف المقابل تماماً للفلسفة بالمعنى المصطلح عليه عند الفلاسفة على مدى التاريخ . فإن ردّ الفلسفة إلى مجرد تحليل للألفاظ وتعريف لها هو أمرٌ لا يستطيع أن يقرّ به أحد من الفلاسفة على طول تاريخها . ولا يمكن الفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى هذا الدور التافه الطفيلي .

ح – يسبرز

٨ – وممن انبروا للدفاع عن حقيقة الفلسفة وجلالة دورها بإزاء العلم ،

كارل يسبرز Karl Jaspers (١٨٨٣ – ١٩٦٩) الفيلسوف الوجودي الألماني المعاصر . يقول يسبرز : « إن الفلسفة منذ بدايتها الأولى عدّت نفسها أنها علم، بل وأنها العلم من الطراز الأول . وكان هدف المشتغلين بها الرئيسي هو تحصيل أعلى درجة من المعرفة اليقينية .

أما كيف أصبح طابعها العلمي موضوعاً للتساؤل ، فهذا يمكن أن يفهم فقط على ضوء نموّ العلوم الحديثة . فهذه العلوم خَطَتْ خطوات جبارة في القرن التاسع عشر ، وفي الغالب خارج نطاق الفلسفة ، وكثيراً ما حدث هذا في معارضة للفلسفة ، وأخيراً في جو من عدم الاكتراث لها . وإذا كان للفلسفة أن ينظر إليها بعدُ على أنها علم ، فقد كان لا بد أن يكون ذلك بمعنى مختلف عمّا قبل ؛ ثم تُوقِّع لها أن تصير علماً بالمعنى الذي يطلق به اسم العلم على تلك العلوم الحديثة التي تُقْنِعُ بفضل انجازاتها ؛ فإن لم تستطع ذلك ، فقد صارت غير ذات موضوع وعليها أن تموت !

ومنذ عشرات السنين انتشرت فكرة أن الفلسفة كانت لها مكانتها إلى الوقت الذي استقلت فيه كل العلوم عنها ، وكانت قبل ذلك هي العلم الكلّي الأصيل . أما الآن وقد تحدّدت كل ميادين البحث الممكنة ، فقد صارت أيام الفلسفة معدودة . والآن وقد عرَفْنا كيف يحصل العلم على الإقرار بصحته إقراراً كلياً ، فقد صار من الواضح أن الفلسفة لا تقوم لها قائمة بهذا المعيار . إنها تشتغل في أفكار خاوية ، لأنها تضع فروضاً لا تقبل البرهنة ، ولا تحفل بالتجربة ، وتُفْتَن بالأوهام ، وتستولي على طاقات يحتاج إليها في البحث السليم ، وتبددها هي في كلام فارغ عن الكل ...

وفي الوقت الذي ساد فيه الاضطراب فيما يتعلق بمعنى العلم ، هناك واجبات ثلاثة ضرورية . . .

أولاً : إن الفكرة القائلة إن المعرفة الفلسفية الكلية هي معرفة علمية — هذه الفكرة باطلة . والعلوم نفسها تُسَفِّه نقدياً هذه المعرفة الكلية الزائفة . وهنا

تكمن المعارضة للفلسفة ، ومن هذه الناحية يكون لاحتضار الفلسفة ما يبرره .

وثانياً : العلوم يجب أن تُصفّى وتوضح . وهذا يمكن أن يتم بالكفاح المستمر والوعي إبان النشاط العلمي نفسه . وبالجملة فإن الحاجة إلى الايضاح الأساسي في العلم وحدوده أمر يُسلّم به أولئك الذين يخطئون في حق هذا الوضوح عملياً . لكن المهم هو تحقيق هذا الايضاح purity في داخل العلوم المختلفة . وتلك مهمة ينبغي أن يتولى الجانب الأكبر منها العلماء أنفسهم . لكن الفيلسوف الذي يريغ إلى فحص صحة المعنى في المعرفة العلمية لا بد له أن يشارك في العمل الفعلي لهؤلاء العلماء .

وثالثاً : الفلسفة المحض يجب أن تُمارَس في الظروف الجديدة التي خلقتها العلوم الحديثة . وهذا أمر لا غنى عنه لصالح العلوم نفسها . لأن الفلسفة حيّة دائماً في العلوم ولا يمكن أن تنفصل عنها ، حتى إن إيضاح purity كلتيهما لا يمكن أن يتحقق إلاّ بالتعاون فيما بينهما ، أعني بين الفلسفة من ناحية ، والعلوم من ناحية أخرى . ونبذ الفلسفة يُفْضِي عادة إلى نموّ غير متعمّد لفلسفة رديئة . والعمل العيني للعالم مقود بفلسفةٍ هو على وعي أو على غير وعي بها ؛ وهذه الفلسفة لا يمكن أن تكون موضوعَ منهج علمي .

مثلاً : من المستحيل أن نبرهن علمياً على أنه لا بد من وجود شيءٍ اسمه العلم . أو : اختيار موضوع للعلم مأخوذٍ من بين عدد لا نهاية له من الموضوعات الموجودة على أساس هذا الموضوع نفسه هو اختيار لا يمكن تبريره علمياً . أو : الأفكار التي تقودنا تُمتَحَن في عملية البحث المنظّمة ، لكنها هي نفسها لا تصبح موضوعاً للبحث المباشر .

ولو تُرِك العلم لنفسه بوصفه علماً ، لصار بغير وطن . إن العقل كما يقول نقولا الذي من قوسا يمكن أن يُسْلم نفسه لأيّ شيء . والعلم ، كما قال لينين ، يبيع نفسه لكل مصلحة طبقية . وعند نقولا القوساوي أن العقل ، وفي النهاية معرفة الله، هو الذي يعطي معنى ، ويقيناً ، وصدقاً للمعرفة العقلية ؛ وعند لينين

أن المجتمع العديم الطبقات هو الذي يرفع من شأن العلم المحض . ومهما يكن الرأي ، فإن إدراك هذا كلّه هو مهمة التأمل الفلسفي . والفلسفة داخلة في صميم العلوم الحالية نفسها ؛ إنها المعنى الباطن الذي يزوّد العالِم scientist بالزاد العلمي ويُرْشد عمله المنهجي . ومَنْ ثبّت هذا الإرشاد بواسطة التأمل وصار واعياً له فقد وصل إلى مرحلة التفلسف الواضح . وإذا أعوز هذا الإرشادُ ، تحول العلم إلى اصطلاح بغير طائل gratuitous convention وصيحةٍ لا معنى لها ، وانشغالٍ بلا هدف ، وعبودية مُفْقِرة .

إن العلم البحت يحتاج إلى فلسفة محض .

لكن أنّى للفلسفة أن تكون محضاً ؟ ألم تَسْعَ دائماً إلى أن تكون علماً ؟ وجوابنا : أنها « علم » ولكنها علم من ذلك النوع الذي هو - بالمعنى القائم في البحث العلمي الحديث - أقل وأكثر من العلم معاً .

إن الفلسفة يمكن أن تسمى علماً بالقدر الذي به تفترض العلومَ مقدّماً . ولا تقوم للفلسفة قائمةٌ خارجَ العلوم وبمعزل عنها ، وعلى الرغم من إدراك الفلسفة لخصائصها المستقلّة ، المتميّزة ، فإنها لا تنفصل عن العلم . وهي ترفض أن تأثم في حق النظر المسلم به كلياً . وكل من يشتغل بالفلسفة (أو يتفلسف) لا بد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي .

وأي فيلسوف لم يُدَرَّب على المنهج العلمي ويخفق في متابعة الاطلاع العلمي باستمرار لا بد أن يكون عمله ناقصاً ، ولا بد أن يتعثر وأن يخلط بين المعرفة الصحيحة النهائية وبين التخطيطات الغليظة غير النقدية . وإذا لم تمتحن الفكرة امتحاناً علمياً دقيقاً نزيهاً خالياً من الانفعال ، فإنها سرعان ما تحترق في نار الانفعالات والعواطف ، أو تُصوّح إلى تعصُّبٍ جافّ ضيّق .

ثم إن كل من يتفلسف يسعى إلى المعرفة العلمية ، لأنها السبيل الوحيدة إلى

اللامعرفة [1] nonknowledge الحقّة ، وكأنّ أروع النظرات يمكن أن تحصّل فقط من خلال بحث الإنسان عن الحد الذي عنده تجنح المعرفة وترتطم بالأرض ، لا في الظاهر وموقتاً ، ولا بشعور بالضياع واليأس ، بل بشعور من البيّنة الباطنة الصحيحة . إن المعرفة النهائية definitive هي وحدها التي تجعل اللامعرفة ممكنة ؛ وهي وحدها التي تستطيع أن تحقق الاخفاق الصحيح الذي يفتح على آفاق ، ليس فقط على الموجود القابل للاكتشاف ، بل وأيضاً على الموجود نفسه .

والعلم الحديث ، بإنجازه للمهمة العظمى : مهمة نبذ كل التصورات السحرية ، قد سلك السبيل المؤدي إلى إدراك العُمْق الحقيقي ، والسرّ الصحيح ، الذي يتحقق فقط عن طريق المعرفة الراسخة في إتمام اللامعرفة .

وتبعاً لذلك فإن الفلسفة تقف ضد أولئك الذين يزدرون العلوم ، وضد المتنبئين الكاذبين الذين يحتقرون البحث العلمي ، والذين يحسبون أخطاء العلم هي العلم نفسه ، والذين يعتبرون العلم ، « العلم الحديث » ، مسئولاً عما في هذا العصر الحاضر من بلايا وعدم إنسانية .

الفلسفة ترفض الاعتقاد الخرافي في العلم كما ترفض ازدراء العلم ؛ وهي تعترف بالعلم اعترافاً لا تحفظ فيه ولا شروط . وفي نظرها أن العلم شيء عظيم يمكن الاعتماد عليه أكثر من غيره ؛ وترى فيه أروع انجاز للإنسان على مدى التاريخ ، انجاز هو مصدر لكثير من المخاطر ، لكنه ذو فوائد أعظم ، وينبغي من الآن فصاعداً أن ينظر إليه على أنه شرط لا غنى عن توافره لكل كرامة إنسانية . والفيلسوف يعلم تمام العلم أنه بدون العلم فإن مجهوداته تذهب سدى .

---

(١) المقصود باللامعرفة عند يسبرز الدرجة العليا من الادراك التي تكون فيها المعرفة غارقة في فهم الأسرار ، بحيث تكون في الواقع نوعاً من عدم المعرفة .

ويمكن الاستمرار في نعت هذه المجهودات بأنها علمية ، لأن الفلسفة تسلك مسلكاً منهجياً ، ولأنها واعية بمناهجها . لكن هذه المناهج تختلف عن مناهج العلم من حيث أنها ليس لها موضوع خاصّ للبحث . إذ الموضوع الخاص للبحث هو من شأن كل علم جزئي . ولوقلت إن موضوع الفلسفة هو الكل ، والعالم ، والوجود ، فإن النقد الفلسفي يجيب قائلاً إن هذه الألفاظ لا تدل على موضوعات حقيقية . إن مناهج الفلسفة مناهج تتجاوز الموضوعات .

وأن يتفلسف هو أن يتجاوز ويعلو transcend

لكن لما كان تفكيرنا غير منفصل عن الموضوعات ، فإن تاريخ الفلسفة وصف لكيف أفلح الفكر الإنساني في تجاوز موضوعات الفلسفة والعلوّ عليها . وهذه الموضوعات ، وهي المخلوقات العظمى التي أبدعتها الفلسفة ، تؤدي وظيفة معالم الطرق : أعني تدل على اتجاه التجاوز (أو العلو) الفلسفي philosophical transcending . وهكذا ، لا بديل عن الكلام العميق الذي ينطق به الميتافيزيقي ، وهو يتكلم إلينا عبر قرون ؛ وإدراك وتفهم واستيعاب هذا الكلام من مصدره في تاريخ الفلسفة هو ليس فقط معرفة بشيء قد كان ذات يوم ، بل هو إشاعة للحياة فيه من جديد .

ومجموع المعرفة الفلسفية الزائفة التي تدرس في المدارس منشؤه في تجسيد الأمور أو الكيانات entities التي أفادت في فترة ما بوصفها معالم للفلسفة ، لكن الفلسفة دائماً تجاوزتها . وهذه الأمور أو الكيانات ليست شيئاً آخر غير الرمم البالية Capita mortua والهياكل العظمية للمذاهب الميتافيزيقية الكبرى . فأن يتصور المرء أنها تفيد معرفة : هذا فسادٌ فلسفي . إننا في التفلسف ينبغي ألا نقع تحت تأثير سحر الموضوع الذي نستعمله وسيلة للعلوّ transcendance . وينبغي أن نظلّ سادة على أفكارنا ، لا عبيداً لها .

لكنْ في هذا العلوّ transcendance العقلي ، الذي هو خاصة الفلسفة

والمناظر للأشكال العلمية ، الفلسفة أقل من العلم ، لأنها لا تحصُل على نتائج ملموسة ولا معارف مُلزِمة عقلياً . ولا محل لإغفال هذه الحقيقة : وهي أنه بينما المعرفة العلمية واحدة هي هي في العالم كله ، فإن الفلسفة ليست شاملة كلية على أية صورة وفي أيّ شكل ، رغم دعواها أنها تَسْعى إلى ما هو كلي . وهذه الحقيقة هي الخاصية الخارجية للطبيعة الخاصة بالحقيقة الفلسفية . وعلى الرغم من أن الحقيقة العلمية صادقة صدقاً كلياً ، فإنها تظلّ نسبية إلى المنهج العلمي والمسلّمات assumptions . أما الحقيقة الفلسفية فمطلقة في نظر من يغزوها في الواقع التاريخي ، لكنّ أقوالها ليست صادقة صدقاً كلياً . إن الحقيقة العلمية واحدة بالنسبة إلى الجميع ؛ أما الحقيقة الفلسفية فتلبس أثواباً تاريخية عديدة ، كل واحد منها مظهرٌ ووجهٌ لحقيقة وحيدة ، ولكلٍّ منها ما يبرّره ، ولكنها لا تقبل إبلاغها بصورة واحدة .

والفلسفة الواحدة هي الفلسفة الخالدة philosophia perennis التي تدور حولها كل الفلسفات ؛ ولا أحد يملكها ، وإنما يشارك فيها كل فيلسوف بنصيب ، ولكنها مع ذلك لا تستطيع أن تحقق شكل بناء عقلي صادقٍ بالنسبة إلى الجميع وصحيحٍ صحّة مطلقة . .

وهكذا ليست الفلسفة أقل ، بل وأيضاً ليست أكثر من العلم ، بوصفها مصدراً لحقيقة غير ميسورة للمعرفة العلمية المُلْزِمة . وهذه الفلسفة هي المقصودة في تعريفات مثل التالية : أن يتفلسف هو أن يتعلم كيف يموت أو يرتفع إلى مستوى الألوهية — أو : أن يتفلسف هو أن يعرف الموجود بما هو موجود . فمعنى هذا التعريف هو أن : التفكير الفلسفي فعلٌ باطن ؛ إنه يهيب بالحرية ؛ وهو دعوة إلى العلوّ transcendance . ويمكن أن نعبّر عن المعنى نفسه كما يلي : الفلسفة هي الفعل الذي به نصير شاعرين بالوجود الحق — أو : هي التفكير في إيمانٍ بالانسان يجب أن يُوضَّح توضيحاً لا نهائياً — أو : هي الطريق إلى توكيد الإنسان لذاته من خلال التفكير .

لكن لا قضية من هذه القضايا هي تعريف بالمعنى الصحيح . ذلك أنه لا تعريف للفلسفة ، لأن الفلسفة لا يمكن أن تتحدد بشيء خارج عنها . ولا يوجد جنس فوق الفلسفة تندرج الفلسفة تحته نوعاً . إنما تحدد الفلسفة نفسها ، وتربط نفسها مباشرة بالألوهية ، ولا تبرر نفسها بأي نوع من أنواع المنفعة . إنها تنمو من الينبوع الأول الذي فيه يُسْلِّم الإنسان إلى ذاته .

وبالجملة ، فإن العلوم لا تشمل كلَّ الحقيقة ، وإنما تشمل فقط المعرفة الدقيقة المُلزِمة للعقل والصادقة صدقاً كلياً . والحقيقة ذات مجال أوسع ، وشطر منها يمكن أن ينكشف عن نفسه للعقل الفلسفي وحده . وطوال قرون منذ استهلال العصور الوسطى ، وُضِعَتْ كتب فلسفية بعنوان : « في الحقيقة » de veritate . واليوم لا تزال هذه المهمة عاجلة مُلِحّة ، ألا وهي إدراك ماهية الحقيقة في تمام مداها تحت الظروف الحالية للمعرفة العلمية والتجربة التاريخية .

والاعتبارات السابقة تنطبق أيضاً على العلاقة بين العلم والفلسفة . وفقط حين يميز بين كليهما بدقة يمكن الرابطة ، التي لا انفصام لها فيما بينهما ، أن تبقى صافية وصادقة »(1) .

ط – ديوي

٩ – ولو سألنا البرجماتيين عن تصورهم للفلسفة لوجدناه مرتبطاً بصميم مذهبهم في القول بأن حقيقة الفكرة تقوم في فعّالية نتائجها العملية ، وأن الفكر متعلق أساساً بالعمل .

ولنعرض لرأي جون ديوي (١٨٥٩ – ١٩٥٢) ثالث مؤسس لهذا

---

(1) Karl Jaspers : « Philosophy and Science », tr. in Partisan Review, 16 (1949), pp. 871, 878-882.

المذهب بعد شارلز سوندرز بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤) ووليم جيمس (١٨٤٢– ١٩١٠) .

يرى ديوي أن الفلسفة لم تنشأ عن مادة عقلية ، أي عن مجرد التفكير النظري في مشاكل الوجود والكون والإنسان ، بل كانت محاولةً للتوفيق بين المعتقدات المنقولة والشائعة وبين التبرير العقلي لها . وكان عليها أن تستخرج النواة الأخلاقية الجوهرية من المعتقدات التقليدية في الماضي . ومن ناحية أخرى ، لما كانت تهدف إلى التبرير العقلي للأمور التي قبلها الناسُ لأسبابٍ انفعالية واجتماعية ، فإنها كان عليها أن تهتم بجهاز عقلي للبرهان . ومن هنا جاء انشاؤها للمنطق والبرهان العقلي .

« ولو بدأ المرء ، دون تحفظات عقلية ، في دراسة تاريخ الفلسفة لا على أنه شيء مستقل منعزل بل على أنه فصل من فصول تطور ونمو الحضارة والمدنية ؛ ولو ربط بين تاريخ الفلسفة ودراسة الانثروبولوجيا ، والحياة البدائية ، وتاريخ الدين والأدب والنظم الاجتماعية – فمن المؤكد أنه سيصل إلى حكم مستقل على قيمة ما قلناه اليوم . ولو نُظِرَ إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو، لاتخذ معنى جديداً.وما يُفْقَد من وجهة نظر ما سيكُون علما would-be science سيُكْتَسَب من وجهة نظر الإنسانية . وبدلاً من منازعات المتنافسين حول طبيعة الحقيقة الواقعية reality ، يكون لدينا منظر التصادم الإنساني بين الهدف الاجتماعي والمطامح . وبدلاً من المحاولة المستحيلة لتجاوز التجربة ، يكون لدينا تسجيل مفيدٌ لمحاولات الإنسان التعبير عن أمور التجربة التي ترتبط بها ارتباطاً وجدانياً عميقاً . وبدلاً من المحاولات النظرية البحت غير ذات الشخصية للتأمل ، كشاهدين بعيدين ، في طبيعة الأشياء في ذاتها المطلقة ، ستكون لدينا صورة حيّة لاختيار الإنسان المفكرّ – عما يرى أن تكون عليه الحياة ، وأية غايات ينبغي على الناس أن يستهدفوها لتشكيل نشاطهم العقلي .

وكل واحد منكم يصل إلى هذه النظرة في ماضي الفلسفة ، سيُساق حتماً

إلى تصور آخر مختلف تماماً لمهمة وهدف التفلسف في المستقبل . وسيقتنع قطعاً بهذه الفكرة ، وهي أن ما كانت عليه الفلسفة ، دون معرفة منها ولا قصد ، وتحت قناع ، إن صحّ هذا التعبير ، يجب أن تصير إليه علناً وعن قصد ؛ وإذا أُقِرّ بأنّ الفلسفة ، تحت قناع أنها تبحث في الحقيقة المطلقة ، إنما كانت فعلاً تهتم بدراسة القيم السابقة الراقدة في النقول الاجتماعية social traditions وأنها نشأت من الصراع والتصادم بين الغايات الاجتماعية ومن تنازع المؤسسات المَوْروثة مع الميول المعاصرة ؛ - نقول إذا تبين كل هذا فهنالك سيتبين أن مهمة الفلسفة في المستقبل هي أن توضّح أفكار الإنسان عن النزاعات الاجتماعية والأخلاقية في زمانهم. وهدفها أن تكون، قدر الطاقة الإنسانية ، أداة لمعالجة هذه النزاعات . وما كان يبدو غير واقعي حين كان يصاغ في تمييزات ميتافيزيقية ، سيصبح بالغ المعنى حينما يربط بمأساة الصراع بين المعتقدات والمثل الاجتماعية . والفلسفة ، وقد تخلّت عن احتكارها العقيم للبحث في الحقيقة المطلقة النهائية ، ستجد عِوَضها في إلقاء الضوء على القوى الأخلاقية التي تُحرّك الإنسانية ، وفي الإسهام في مطامح الإنسان إلى بلوغ مزيد من السعادة المنظّمة الذكية »[1] .

ى - رسل

١٠ - أما برترند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢ - ١٩٧١) فيرى أن مهمة الفلسفة ليست في تحصيل مجموع من الحقائق ، مثل سائر العلوم ، بل في البحث فيما لم يتيسر الحصول على جواب عنه من مسائل . ذلك أن ما يتكون عنه مجموع من الحقائق في موضوع ما ، سرعان ما يستقل عن الفلسفة ويصبح علماً قائماً برأسه : فدراسة الكواكب ، مما يدخل الآن في علم الفلك ،

(١) من محاضرة ألقاها ديوي ونشرت بعنوان Reconstruction in Philosophy ، الفصل الأول ص ١ - ٢٧ عند الناشر Rinehart and Winston ، نيويورك سنة ١٩٢٠ .

كانت كلها داخلة في الفلسفة ، وكتاب نيوتن العظيم عنوانه : « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » . ودراسة النفس كانت جزءاً من الفلسفة ، ثم استقلت وكوّنت ما يسمى باسم علم النفس . « فالمسائل الممكن تحصيل أجوبة نهائية عنها توضع في العلوم ، بينما تلك التي لم تحصل على جواب نهائي عنها حتى الآن تبقى لتكوّن البقية التي تسمى فلسفة » .

ثم إن هناك مسائل ستبقى – مهما تفاءلنا – غير قابلة للحل من جانب العقل الإنساني اللهم إلاّ إذا صارت قواه من نوع آخر مختلف تماماً عما هي عليه اليوم . فمن ذلك المسائل التالية :

هل في الكون وحدة في التصميم أو الغاية ، أو هو مجرد تلاقٍ عارض لمجموعة من الذرات ؟

هل الوعي جزء ثابت من الكون ، يؤمّل في نموّ مستمر مطّرد للحكمة ، أو هو عارض على كوكب صغير مصيره المحتوم أن تصبح الحياة عليه مستحيلة ؟

هل الخير والشر ذو أهمية بالنسبة إلى الكون ، أو أن أهميتهما هي فقط بالنسبة إلى الإنسان ؟

حقاً قد أجاب فلاسفة عديدون عن هذه الأسئلة ؛ ولكن إجاباتهم ليست من الدقة والإحكام بحيث تعدّ نهائية ؛ وسيظل من مهمة الفلسفة الاستمرار في التأمل في مثل هذه المسائل ، وفي جعلنا نشعر بأهميتها ، وفي النظر في كل المحاولات التي بذلت من أجل إيجاد حلّ لها ، وفي المحافظة على الاهتمام النظري بالأمور العامة في الكون .

« وقيمة الفلسفة ينبغي إذن أن تُنْشَد – على النحو الأوسع – في عدم يقين اجاباتها . إن الانسان الذي لم يَشْدُ حظاً من الفلسفة يسير في الحياة سجينَ الأحكام المألوفة السابقة المستمدة من الادراك العام ، ومن العادات والعقائد المألوفة في عصره أو مصره ، ومن معتقدات نَمَتْ في ذهنه دون

تعاون ولا موافقة صريحة من عقله المفكّر . ولدى مثل هذا الإنسان يبدو العالم كأنه نهائي واضح ، محدد المعالم ؛ والأمور المألوفة لا تثير عنده تساؤلات ، وينبذ باحتقار الممكنات غير المألوفة . لكن حين نبدأ في التفلسف ، نجد أن أمور الحياة اليومية نفسها تفضي إلى مشاكل لا يمكن أن يقدّم عنها غير حلول ناقصة كل النقص . والفلسفة ، وإن كانت غير قادرة على أن تخبرنا بيقين عن الجواب الصحيح للشكوك التي تثيرها ، فإنها قادرة على اقتراح إمكانات عديدة توسّع من آفاق فكرنا وتحرر أفكارنا من سلطان العادة الطاغي . وهكذا فإن الفلسفة ، بينما تقلل من شعورنا باليقين فيما يتعلّق بحقيقة الأشياء ، فإنها تزيد كثيراً من معرفتنا بما عسى الأشياء أن تكون ؛ وتزيل التزمّت المتعالي الموجود عند أولئك الذين لم يسافروا في منطقة الشك المُحَرِّر ، وتنعش إحساسنا بالعجب والدهشة وذلك باظهارها الأمور المألوفة بمظهر غير مألوف .

وإلى جانب فائدة الفلسفة في الكشف عن إمكانيات غير معروفة ، فإن لها قيمة – وربما كانت هذه هي قيمتها الرئيسية – مستمدة من عظمة الموضوعات التي تتأمل فيها ، ومن الحرية من الأغراض الضيقة والشخصية الناجمة عن هذا التأمل . إن حياة الرجل المقود بالغرائز حياة حبيسة داخل دائرة من الاهتمامات الخاصة الشخصية : وقد تشمل الأسرة والأصدقاء ، لكن العالم الخارجي لا يلتفت إليه إلاّ من حيث أنه يمكن أن يساعد أو يعيق ما يدخل في نطاق الرغبات الغريزية . وفي مثل هذه الحياة شيء محموم ومحدود ، لو قورن بما عليه الحياة الفلسفية من هدوء وحرية . والعالم الشخصي المؤلف من الاهتمامات الغريزية عالم صغير ، موضوع في وسط عالم كبير قويّ لا بدّ له ، عاجلاً أو آجلاً ، أن يدمّر عالمنا الشخصي الخاصّ . وإذا لم نوسّع من اهتماماتنا بحيث تنتظم العالم الخارجي كله ، فسنبقى مثل حامية مُحاصَرة في قلعة ، تعلم أن العدو يمنعها من الفرار وأنه لا مفرّ من التسليم . وفي مثل هذه الحياة لا سلام ، بل كفاح مستمر بين إلحاح الرغبة وعجز الإرادة . ولا بد أن

ننجو من هذا السجن ومن هذا الكفاح ، إذا شئنا لحياتنا أن تكون عظيمة وحُرَّة ؛ على نحوٍ أو آخر .

وإحدى وسائل النجاة تكون بالتأمل الفلسفي . إن التأمل الفلسفي ، في أوسع مجالاته ، لا يقسّم الكون إلى معسكرين متعاديين — أصدقاء وأعداء، مصادق ومعادي ، طيب وشرّير — بل ينظر إلى الكل دون تحيّز . والتأمل الفلسفي ، إذا لم يختلط بشيء آخر ، لا يهدف إلى إثبات أن باقي العالم قريب النسب بالإنسان . وكل تحصيل للمعرفة توسيع لدائرة الذات ، ولكن أفضل وسيلة لبلوغ هذا التوسيع أن يُسعى إليه مباشرة . إنه يُحْصَل عليه إذا كان الفاعل هو الرغبة في المعرفة وحدها ؛ وذلك بالدراسة التي لا ترغب في أن تكون موضوعاتها — مقدماً — على هذا النحو أو ذاك ، بل تكيّف نفسها مع طبائع الأشياء كما تجدها في الواقع ...

ولهذا فإن عظمة النفس لا تتحقق بتلك الفلسفات التي تشبّه العالم بالإنسان . إذ المعرفة شكل من الاتحاد بين الذات واللاذات ؛ وهي تَفْسُدُ ، مثل كل اتحاد ، بالسيطرة . وبالتالي بأية محاولة لإرغام الكون على أن يكون في وفاق وتطابق مع ما نجده في أنفسنا . وثم ميلٌ فلسفي واسع الانتشار إلى الرأي الذي يقول إن الإنسان مقياس كل الأشياء ، وأن الحق من صُنْع الإنسان ، وأن الزمان والمكان وعالم الكليات universals هي خصائص العقل ، وإذا وجد شيء ليس من خلق العقل فلا يمكن أن يُعْرَف ولا أهمية له بالنسبة إلينا . وهذا الرأي باطل ... وإلى جانب كونه باطلاً فإنه يؤدي إلى تجريد التأمل الفلسفي من كل ما يعطيه قيمة ، لأنه يقيد التأمل بالذات . وما يسميه معرفة ليس إتحاداً مع اللاذات ، بل مجموعة من الأحكام السابقة ؛ والعادات ، والرغبات . مما يَضَعُ حائلاً بيننا وبين العالم خارجنا ... والتأمل الفلسفي الحق . على العكس مِن ذلك . يجد رضاه في كل توسيع لدائرة اللاذات ، في كل شيء يرفع من شأن موضوعات التأمل ؛ وبالتالي من الذات المتأمِّلة .

فكل شيء في التأمل يكون شخصياً أو خاصاً ، وكل ما يتوقف على العادة ، والمنفعة الشخصية أو الرغبة ، يشوّه الموضوع ، وبالتالي يفسد الاتجاه الذي يَنْشده العقل ...

وخلاصة مناقشتنا لقيمة الفلسفة هي أن الفلسفة ينبغي أن تُدْرَس ، لا من أجل الحصول على إجابات نهائية للمسائل التي تهتم بها ، إذ لا تُعْرف — في الغالب — جواباتٌ نهائية صحيحة لها ، ولكن تُدْرَس من أجل هذه المسائل نفسها ، لأن هذه المسائل توسّع من أفق تصوّرنا لما هو ممكن ، وتُغْني خيالنا العقلي ، وتقلل من التوكيد الدوجماتيقي الذي يغلق السبيل أمام العقل في التأمل ، وقبل كل شيء ، نحن ندرس الفلسفة لانه من خلال عظمة الكون الذي تتأمله الفلسفة ، يصير العقل هو نفسه عظيماً ، ويصبح قادراً على بلوغ ذلك الاتحاد مع الكون ، الذي هو أسمى خيرٍ يَنْشُده [1] » .

يا — بياجيه

١١ — وفي اتجاه مقارب لما يذهب إليه رَسِل نجد عالم النفس والتربية جان بياجيه (المولود في سنة ١٨٩٦) يقول إن المشاكل التي لا دلالة لها من الناحية العلمية قد يحدث في كثير من الأحيان أن تكون ذات دلالة إنسانية ثابتة أبداً ، وبالتالي مشاكل فلسفية مشروعة . ولنضرب على ذلك مثالاً بمشكلة معنى الحياة ، وكثيراً ما تسمى بمشكلة « الغائية » في الوجود أو الغاية من الوجود . إن هذه المشكلة ليست لها دلالة علمية حالية ، « لأن تقديم تعبير عقلي علمي عن فكرة غائية الحياة يعود إلى جعل الحياة نتيجة خطة موضوعة من قبل بأمر إلهي أو جعلها مقرّاً لغائية باطنة ، ولسير نحو التقدم ، الخ . لكن هذه مجرد

(١) Bertrand Russell : The Problems of Philosophy, pp. 153-161. Oxford, University Press, 1912.

فروض ، لا نقول إنها غير قابلة للبرهنة على صحّتها (فنحن لا ندري عنها شيئاً) ، وإنما نقول إنها لم يُبَرْهن عليها بعدُ ، بدليل أنها لا تقنع كلّ الناس ؛ ونَعتُها بأنها « حقائق ميتافيزيقية » يرتدّ إلى القول بأنها ليست حقائق فقط ، وبالتالي ليست « حقائق » بالمعنى المليء التام لهذا اللفظ . فلنسلِّم إذن للوضْعية بأن مثل هذه المشكلة ليس لها معنى (حاضر) من ناحية المعرفة العلمية . لكن يبقى صادقاً مع ذلك — وهذا أمرٌ لا علاقة له بإمكان التحقيق — أن هذه المشكلة أساسية من وجهة نظر الوجود الانساني والذات المفكرة ، لأن من المحتّم علينا أن نختار بين حياة بلا قِيَم ، وحياة ذات قِيَم نسبية وغير ثابتة ، وحياة مرتبطة بقِيَمٍ مُدركة على أنها مطلقة وتُلْزِم كل الموجود . وإنكار هذه المشكلة لأنها حيوية وبغير حلول علمية يقينية أمر غير معقول ومحال ، لأنها مشكلة موضوعة أمامنا باستمرار وتفرض نفسها على إنها التزام ، حتى لو لم نعرف كيف نصوغها بطريقة عقلية . والأمر نفسه ينطبق على عدد كبير من المشاكل الأخرى .

وبعد أن تقرر هذا ، فإن خاصية الانسان الكامل هي أن يرفض الخلط بين الأنواع وألاّ يقرّ بما هو فرض على أنه حقيقة مبرهنة ؛ لكن خاصيته أيضاً أن يرفض تقطيع الشخصية إلى خانات بحيث يقتصر — من ناحية — على أن يلاحظ ويبرهن ويحقّق ، ومن ناحية أخرى يكتفي بأن يعتقد في قيم تُلْزِمه وتوجّهه ، لكن لا يستطيع فهمها . بل من اليقنى أن الشخص وقد امتلك معارف وقيماً ، فإنه يبحث بالضرورة عن تكوين تصور إجماليّ يربط بينها على شكل أو آخر : وهذا هو دور الفلسفة ، بوصفها اتخاذ موقف عقلي تجاه مجموع الحقيقة الواقعية . وكل إنسان يفكر يتخذ — أو يكوّن لنفسه — فلسفةً ، حتى لو كان تصوره الإجمالي وفهمه للقيم يبقيان في نظره تقريبين وشخصيّين ...

لقد صدق يسبرز Jaspers حين قال « إن الإنسان لا يمكنه أن يستغني عن الفلسفة ... والمسألة الوحيدة القائمة هي أن نعرف هل هي واعية أو غير

واعية ، جيدة أو رديئة ، غامضة أو واضحة [1] » . والواقع أن البحث عن الحقيقة العلمية ، وهو أمر لا يهم إلا أقلية ، لا يستنفد طبيعة الإنسان ، حتى ولا لدى هذه الأقلية . ويبقى أن الإنسان يحيا ، ويتخذ موقفاً ، ويعتقد في كثير من القيم ، ويرتّب بينها تصاعدياً ، وبهذا يعطي معنى لوجوده بواسطة اختيارات options تتجاوز دائماً حدود معرفته الفعلية . وعند مَنْ يفكّر فإن هذا التنسيق لا يمكن إلا أن يكون عقلياً مبرهناً ، بمعنى أنه من أجل التأليف بين ما يعتقده وما يعرفه فإنه لا يستطيع أن يستخدم غير تأمّل : إما أن يُمدّ في معرفته ، أو يتعارض معها في محاولة نقدية من أجل تحديد حدودها الفعْلية وتبرير مشروعية وضع القيم التي تتجاوزها . وهذا التأليف العقلي المبرهن بين المعتقدات ، أيّاً ما كانت ، وأحوال (أو شروط) المعرفة — هو ما سميناه باسم « حكمة » ، ويبدو لنا أن هذا هو موضوع الفلسفة .

وكلمة « حكمة » ليس فيها نزعة عقلية الاتجاه ، لأنها تتضمن اتخاذ موقف حيوي . وليس فيها ما يحدّ من مجال ممارسة الفكر ، لأنها تتضمن أن اتخاذ هذا الموقف ينجم عن برهنة عقلية ، لا عن مجرد قرار اعتباطي . لكن إذا كانت الحكمة تشمل البحث عن الحقيقة ، فإنها لا تملك إلاّ أن تميّز ، إن كانت حكيمة عاقلة ، بين اتخاذ مواقف شخصية أو لمجموعات صغيرة ، متعلقة بالمعتقدات البيّنة للبعض ، ولكن لا يشارك في الاقرار بها البعضُ الآخر ، — أقول تميّز بين اتخاذ هذه المواقف وبين الحقائق القابلة للبرهنة والميسورة لكل إنسان . وبعبارة أخرى ، يمكن وجود عدة أنواع من الحكمة ، لكن لا يوجد غير حقيقة واحدة ...

والدليل على أن هذا الرأي ليس فيه ما يدعو إلى الاستغراب ، من وجهة نظر مهمة الفيلسوف المعاصر ، هو أنه قال به بوضوحٍ مؤلفٌ مسموعُ الكلمة

---

(1) Karl Jaspers : Introduction à la Philosophie, tr. J. Hersch, pp. 718. Plon, Paris.

مثل يسبرز [1] ، فقد قال : « إن جوهر الفلسفة هو في البحث عن الحقيقة ، لا في امتلاكها ، حتى لو خانت نفسها ، كما يحدث مراراً ، إلى درجة أن تنحلّ إلى دوجماتية dogmatisme وإلى معرفة مصوغة في صيغ ... أن يتفلسف معناه أن يسلك السبيل [2] » .

ويأخذ پياجيه على الفلاسفة أنهم ينسون مبادىء الحكمة هذه ويعتقدون أنهم قادرون على بلوغ مجموعة من الحقائق الجزئية. والخطير هو أن هذه الدعاوى تصحبها اليوم ، في كثير من المدارس الفلسفية ، روح رجعية وغالباً ما تكون عدوانية تجاه العلوم الشابّة التي تقتصر على متابعة عملها . وما كان مجردَ وَهْمٍ — وأعني به الرغبة في إكمال نقائص العلم بواسطة الميتافيزيقا — قد صار إساءة استعمالٍ وأحياناً دَجْلاً . وإذا كانت الفلسفة تريد أن تكون تنسيقاً عامّاً بين القيم ، فبها ونِعْمتِ ، ولديها قيم موضوعية وتحقيقات دقيقة صبور ، ولا بد للفيلسوف من تحصيلها ، ولا مبرر له في إهمالها . وإذا كان الفيلسوف يريد أن يبحث في حدود العلم فله كل الحق ، لكن بشرطين : الأول ألاّ ينسى هو أيضاً حدود الفلسفة ، والثاني أنه لما كان العلم بطبعه « مفتوحاً » ، فإن حدود المعرفة العلمية قابلة للاتساع أبداً .

يب — جان لاكروا

١٢ — وقد ردّ على پياجيه وكتابه هذا بعنوان : « الحكمة وأوهام الفلسفة » (باريس سنة ١٩٦٥) جان لاكروا Jean Lacroix في مقال نقدي نشره بجريدة Le Monde بتاريخ ٣١ / ١٢ / ١٩٦٥ فقال :

« إن المسألة الحقيقية هي في معرفة وضع الفلسفة . والواقع أن پياجيه ليس

(١) الكتاب نفسه ص ٨ .

(٢) Jean Piaget : Sagesse et illusions de la Philosophie, ch. I, et concl.

فقط محطماً للفلسفة . إنه ينكر عليها الحق في الوصول إلى « مجموع من الحقائق الجزئية » وفي التدخل « في الحلول العلمية المختلفة » .. لكنه مع ذلك يدعي أنه بهذا يفضح « خيانات الفلسفة » لا الفلسفة بما هي فلسفة . العلم ليس كل شيء . «والإنسان يحيا، ويتخذ موقفاً ، ويعتقد في كثير من القيم ، ويرتب بينهما تصاعدياً ، وبهذا يعطي معنى لوجوده بواسطة اختيارات تتجاوز دائماً حدود المعرفة الفعلية » . وهذا التأليف المبرهن عقلياً بين المعتقدات ، أياً ما كانت ، وشروط المعرفة : هذا هو موضوع الفلسفة ، أو ما يسميه پياجيه « حكمة » . « والوظيفة الميتافيزيقية ، الخاصة بالفلسفة ، تفضي إلى حكمة ، لا إلى معرفة ، لأنها تنسيق مبرهن عقلياً بين كل القيم ، بما في ذلك القيم العلمية ، لكن بعد تجاوزها دون المكوث على مستوى المعرفة وحدها » .

لكن يبقى اشتباه مع ذلك ، وهو اشتباه خطير . وحتّى لو صرفنا النظر عما انساق إليه (المؤلف) بروح الجدل ، فإنه يبقى لدى المرء بعد قراءة متعاطفة (مع المؤلف) الشعورُ بأن هذا « الايمان المُبَرْهن » الذي يكوّن حقيقة الفلسفة يستند إلى آراء فردية ولا يمكنه ادعاء أي نمط من أنماط الصدق الكلي . فإنه لما كانت كل هذه الحِكَم لا شأن لها بالحقيقة ، فإنها لا يمكن أن تبلّغ بطريقة مقبولة صحيحة . فإن كان هذا هو رأي پياجيه ، فإنه رأي يسيء فهم حقيقة الفلسفة . وبأسلوب كنتي ، نقول إنه اعتقاد عقلي . وثمّ طرق عديدة لإدراك الواقع . فالناس اليوم يسيئون الحديث عن براهين وجود الله ، فيقولون إن فكرة إثبات وجود الله عن طريق المعرفة العلمية فكرة غير صحيحة . لكن مما لا شك فيه أن ثم طريقاً عقلياً تسلكه النفس إلى الله . والقديس توما لم يتحدث عن براهين ، بل عن طُرُق Viae . وهذه الطرق لها منهجيتها ودقتها، حتّى لو لم تكن طرقاً من نوع المناهج العلمية . وليس من حق الفلسفة أن تتجاوز العلم ، لأنها شيء آخر .

لكن لنأخذ بعض الأمثلة والتقديرات التي ساقها پياجيه . إنه يقول إن العلماء

وحدهم هم الذين يضعُون المشاكل ، ويمكنهم أن يجدوا لها حلاً . وله الحق في ذلك . لكن التساؤل عن طبيعة الكائن القادر على وضع المشاكل — هو من شأن الفيلسوف في أغلب الظن . وشلنج — وصحيح أن پياجيه يدمغ أفلاطين واسپينوزا واللاحقين على كنت بأنهم نماذج ضالة للفلاسفة — نقول إن شلنج قد بيّن تماماً العلاقة بين وضع المشاكل problématicité والحرية ، وقرر أن من يَضعْ هذا السؤال وهو : كيف يمكنني أن يكون لي امتثالات (تصورات. ادراكات) ؟ — يرتفعْ فوق الامتثال (الإدراك ، التصور) . وهذا مثال للتفكير التأملي réflexion ، — والتفكير التأمّلي هو المنهج الخاص بالفلسفة . وهو لا يتعلق بالجزئي ، بل بالكلي ، لهذا كانت حال الإنسان ليست من شأن فرد واحد ، بل من شأن جميع الناس . ذلك أنه من الخصائص الجوهرية للإنسان أن يتساءل عن حاله الخاص . إن الفلسفة لا تعنى بالحقائق الجزئية ، بل بأساسها . ولهذا فإنه ربما لم يكن خطأً بل خلطاً أن يقال إن الفلسفة لا شأن لها بالحقيقة . إننا لا نصل إلى شيء إلاّ بالتجربة . لكن لفظ التجربة هذا هو الذي في حاجة إلى تحليل . فليست كل تجربةٍ علميةً : فهناك التجربة الروحية ، أو كما قال جان ڤال (— ١٩٧٤) هناك التجربة الميتافيزيقية : وهي تجربة الإنسان القادر على أن يضع نفسه موضع التساؤل في كل سؤال . والفلسفة عقلية ، من حيث أنها تُريغ إلى التعبير عن هذه التجربة الأساسية بعبارات عقلية ، يتقبلها كل عقلٍ يوافق على تكرار مجهود التأمل هذا . ولقد تبدو هذه التجارب عديدة متفاوتة . لكن ثم من التوافق بينها أكثر مما يخيّل لغير الفلاسفة . بل لقد استطاع البعض أن يقول إن كل الفلسفات كانت منشورات للفلسفة publications de la Philosophie ، للفلسفة المثالية التي لا يمكن بلوغها ، ولكنها حاضرة أو مُستَشْعَرة . وإذا كان العلم يقدّم حلولاً لمشاكل جزئية . فإن الفلسفة مهمتها أن تؤخر الحلّ دائماً ، كما قال آلان Alain بعبارة تتسم بالمفارقة ، ولكنه يقصد أن الفلسفة هي الفكر المستفهِم pensée interrogative الفكر المتسائل ، الذي يظل دائماً مفتوحاً على الوجود . إن العلم مشروع projet

إنساني . وثم مشروعات أخرى غيره ، مثل : الفن ، السياسة ، الدين . وليس دور الفلسفة أن تحل محلها ، ولا أن تهيمن عليها وتراقبها ، بل أن تعين مواضعها جميعاً بالنسبة إلى القصد الحقيقي للحكمة ، ألا وهو : الانجاز التامّ الشامل للإنسان ولمصيره كله [1] » .

والفلسفة في نظر جان لاكروا هي التّرجمة العقلية لتجربة روحية ، وهذه التجربة يمكن أن تكون دينية ، أو ميتافيزيقية ، أو أخلاقية ، أو جمالية ، أو سياسية ، الخ .

« وأنا أستعمل – هكذا يقول ، كلمة : « روحي » بمعناه الحق وهو الانفتاح على الذات وعلى الآخرين وعلى العالم ، وأستعملها في مقابل الاستبطان والاستئناس intimisme : وما هو نفسيٌّ هو المصدر لكل غلط ولكل خطأ . إن الفلسفة ليست خالقة ؛ بل هي تأمُّل في مجموع التجربة الحية الإنسانية . ولا مانع عندي من استخدام العبارة التي قالها برونشفج : « التاريخ هو معمل الفيلسوف » ، بشرط أن نفهم من هذا ليس فقط التاريخ العام ، بل وأيضاً التاريخ الفردي (فكل فردٍ هو تاريخ) . وادعاء التفلسف طول الوقت هو من شأن « المثقف » الهارب . ومهما فعل الناس ، فإنهم يفكرون في فعل ذلك وأثناء فعلهم ذلك . إن الفيلسوف إنسانٌ كغيره من الناس ، يفكر أولاً وهو يشارك في أعمال الناس ومتاعبهم . وأن يعود المرء بعد ذلك إلى هذا الفكر المباشر التلقائي ويتأمّلَ فيه ليكتشف فيه معنى أو ليهبه معنى : هذا هو أن يتفلسف . إن الفلسفة تحويل للحادث إلى تجربة بواسطة العقل ، إذا فهمنا من الحادث : المعطى الغليظَ ، والإحساس ، والموقف التاريخي ، والجهد للحياة وللتفكير وكلّ ما يَحْدث فينا باطناً وخارجاً ؛ وإذا فهمنا من التجربة نفس الشيء ، ولكن

---

(١) J. Lacroix : « Les illusions de la philosophie », compte rendu du livre de J. Piaget : **Sagesse et illusions de la philosophie**, in **Le Monde**, 31 déc. 1965.

منعكساً ومتأمَّلاً في العقل ، وصائراً ، بواسطة هذه العملية نفسها : مضموناً ذا معنى . والحقيقة الفلسفية لها طابع مزدوج هو أنها شخصية وكلية ، وأنها ترفع الشخصية إلى الكلية العينية »[1] .

(١) Jean Lacroix, Interview, in La Nouvelle Critique, p. 20, 1972.

الفصل الثاني

تقويم

وبعد أن استعرضنا مختلف الآراء التي قيلت في العصر الحاضر حول مفهوم الفلسفة ودورها وعلاقاتها بالعلم وما بقي لها من مهمة في المستقبل ، فلنُدْلِ برأينا نحن فنقول :

أ) — إنه على الرغم من تطور العلوم واستقلالها بأنفسها عن الفلسفة بعد أن كانت كلها أجزاء وفروعاً لها ، فإن الفلسفة لا تزال لها موضوعاتها الخاصة التي لا تتناولها العلوم الأخرى والتي تستقل هي بعبء البحث فيها .

ب) — وهذه الموضوعات الخاصة بالفلسفة هي :

١ — القيَم Werte, valeurs

٢ — النظرة العامة في العالم وفي الحياة .

Weltanchauung & Lebensanschauung

٣ — الوجود الإنساني بما هو كذلك Das menschliche Dasein

٤ — نقد المعرفة épistémologie

٥ — وجود الله أو المطلق بوجه عام Dieu ou l'absolu

٦ — المبادىء العامة التي تستند إليها العلومُ سواء منها العلوم الطبيعية أو

الفزيائية أو الرياضية أو الحيوية أو الإنسانية (التاريخ ، الحضارة ، اللغة ، الخ) .

جـ) ـ والفلسفة، في دراستها لهذه الموضوعات، تفيد من النتائج التي وصلت إليها كل العلوم شأنها شأن العلوم الأخرى : فكما أن علم الفلك يفيد من الرياضيات والفزياء والبصريات الخ ، وعلم الطب يفيد من التشريح والفسيولوجيا والكيمياء والنبات والحيوان الخ ، والجبر يفيد من الحساب والهندسة ، وهكذا وهكذا ، فكذلك الفلسفة تفيد من نتائج سائر العلوم وتستعين بها في تكوين نظرياتها وفي تقرير « الحقائق » التي تنتهي إليها . ومنذ القدم والفلاسفة يؤكدون هذا المعنى . فقد كتب أفلاطون على باب أكاديميته : لا يدخل هنا إلا من كان عالماً بالهندسة ، أي بالرياضيات ، وأرسطو اعتمد دراسة الحيوان والنبات والآثار العَلْوية (الأرصاد الجوية) والفلك والرياضيات أساساً لدراسة الفلسفة . وليبنتس وديكارت وضع كل منهما ميتافيزيقا ، على غرار الحساب ؛ وفي مقابل ذلك وضع نيوتن كتابه العظيم الذي أحدث ثورة في علمي الفلك والفزياء على أنه « فلسفة طبيعية » ، وسماه : « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » .

والفلسفة تفسد على نحوين : إذا انقطعت عن العلم ، وإذا استغرقت نفسها في العلم . وعلى الفلسفة أن تعرف حدودها ، وعلى العلم أيضاً أن يعرف حدوده ؛ وتجاوز الحدود في كلتا الحالتين غير مشروع على السواء .

د) ـ والعلوم التي تتألف منها الفلسفة وتتناول هذه الموضوعات التي أتينا على ذكرها هي :

١ ـ **المنطق** ، ويبحث في قيمة الحق وكيفية التأدي إلى الصواب .

٢ ـ **الأخلاق** ، وتبحث في قيمة الخير والسبل المؤ

٣ ـ **علم الجمال** ، ويبحث في الجميل وكيف

٤ — **ما بعد الطبيعة** ، ويبحث في الموجود بما هو موجود ، وفي الكون وما فيه من مبادىء ومفهومات (العلّية ، المكان ، الزمان ، الطاقة ، الحركة ، الخ) . وغايته الوصول إلى نظرة كلية في العالم وفي الحياة .

٥ — **علم الانسان** ، والأفضل أن يسمى علم الوجود الإنساني ، بعد أن أفسد الاجتماعيون معنى كلمة انثروبولوجيا **anthropologie** فقد وضعت في الأصل للدلالة على علم الانسان المتحضر الناضج الجامع لكل معاني الإنسانية ، ولكن الاجتماعيين —بما اعتادوه من قلب للمعاني — قد قصروا التسمية على الإنسان البدائي أو الساذج أو في أدنى مراتب المجتمعات ! ولا يجديهم نفعاً أن يقولوا الانثروبولوجيا الاجتماعية ، بل تزيد هذه التسمية الأمور خلطاً وتشويشاً .

إنما نقصد من علم الإنسان البحث في أحوال الانسان ووجوده في العالم وما هو فيه من مواقف حَدّية مثل الكفاح ، والخطيئة ، والألم ، والموت ، والسقوط في الوجود ، والهمّ ، والقلق ، والوجود والماهية ، والإمكان والاختيار والحرية ، إلى آخر كل هذه الموضوعات التي تؤلف صميم الفلسفة الوجودية .

٦ — **نظرية المعرفة** **épistémologie** وهي تبحث في امكان المعرفة وشروطها وحدودها. ويجب أن نفهم الكلمة بمعناها الاشتقاقي : أي علم المعرفة بوجه عام **epistémé** ، وليس فقط نقد المعرفة العلمية أو الموجودة في العلوم الطبيعية والفزيائية والرياضية كما يفهم من الكلمة الفرنسية .

٧ — **الالهيات** وتبحث في وجود العلة الأولى للوجود ، أو في المطلق ، أي في الله وصفاته ، والعناية الإلهية والأخرويات ، والعلوّ أو المحايثة ، ووحدة الوجود أو تعدده ، الخ .

٨ — **فلسفة العلوم المختلفة** ، وهذه لا تكاد تدخل تحت حصر ، ونذكر منها :

أ — فلسفة اللغة

ب — » الحضارة

ج — » التاريخ

د — » الفزياء

هـ — » الحياة أو البيولوجيا

و — » السياسة

ز — » الرياضيات بأنواعها

ح — » الدين

هـ) — والمنهج الذي تلتزمه الفلسفة في كل أبحاثها هو المنهج العقلي . والبراهين التي تستند إليها في كل قضاياها وتقريراتها براهين عقلية دقيقة محكمة ، ولا يحق لفيلسوف أن يقرّر تقريراً دون أن يصحبه ببراهين عقلية منطقية تسلّم بها كل العقول . ولا فرق في هذا بين الفلسفة من ناحية ، وبين العلوم الرياضية والطبيعية ، اللهم إلاّ في نصيب كل منهما في استخدام منهجي الاستدلال déduction والاستقراء والتجريب : فإن الفلسفة أكثر اعتماداً على الاستدلال منها على الاستقراء والتجريب ، بينما الرياضيات استدلالية محض ، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء والملاحظة والتجريب .

صحيح أن بعض الفلاسفة يقولون بملكة أخرى إلى جانب العقل المنطقي ، ويسمونها الوجدان أو العيان intuition ، كما هي الحال عند أفلوطين في الفلسفة اليونانية ، وبرجسون في العصر الأوربي الحديث . لكن جل الفلاسفة يتشككون في وجود هذه الملكة ، وبرجسون نفسه لم يستعملها كثيراً في وضع فلسفته ، بل استند إلى العقل والمنهج العلمي والاستقراء والتجريب ، خصوصاً

كما تمارس في العلوم الحيوية ؛ كما أن أفلوطين أقرب أن يُدْرَج بين الصوفية من أن يحسب بين الفلاسفة ، على الأقل في أجزاء مذهبه التي يُعتمد في تحصيلها على الوجدان أو الذوق أو العيان .

وينبغي أن يتخذ هذا معياراً لتمييز الفلسفة عمّا عداها مما قد يشتبه وإياها . فكل معرفة لا تستند إلى العقل والبرهان المنطقي بنوعيه : الاستدلال والاستقراء — لا يمكن أن تندرج في باب الفلسفة مهما كان موضوعها هو من بين الموضوعات التي تتناولها الفلسفة . فالعبرة بالمنهج ، لا بالموضوع .

وهنا قد يُعْتَرَض بالاعتراض التالي : كيف يجوز استخدام البرهان المنطقي بنوعيه : الاستدلال والاستقراء — في مباحث القيم ، والقيم تتحدث عما ينبغي أن يكون ، لا عما هو كائن بالفعل ؟ وبعبارة أخرى : أنّى لفلسفة القيم أن تحوّل أحكام الوجود إلى أحكامٍ تقويمية ؟

والجواب عن هذا الاعتراض سهل ، كما لاحظ جوبلو [1] بحق : ذلك أننا في العلوم الرياضية والطبيعية نفسها نحوّل أحكام الوجود التي تعبر عن وقائع ، إلى أحكام تعبر عما ينبغي . « وليس أيسر من تحويل منطوق نظرية أو قانونٍ إلى قاعدة . فمثلاً إذا قلنا :

نظرية : حاصل ضرب حاصل جمع في عدد يساوي حاصل جمع حواصل ضرب كل حدٍّ فيه ، فيمكن أن نستخرج **القاعدة** : لضرب حاصل جمع في عدد ، اضرِبْ كل حدٍّ في هذا العدد ، واجمع حواصل الضرب التي وصلت إليهـا ؛

« فليست القواعد العملية غير أحوالٍ مختلفة لصياغة الحقائق النظرية . وديكارت قد لاحظ أن كل حقيقة وجدها كانت قاعدةً أفادته من بعدُ في أن يجد غيرها » (مقال عن المنهج ، قسم ٢) [2] .

---

(١) E. Goblot : Traité de logique, introduction, § 1.

(٢) راجع كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ، ص٢١-٢٢ . ط٢ ، القاهرة سنة١٩٦٢ .

و) والفلسفة تبعاً لهذا نظرية وعملية معاً : نظرية في جانبها التأمـلي والاستطلاعي ، وعملية في الجانب التطبيقي فيما يقبل التطبيق من نظرياتها :

ففي علوم القيم جانبان : نظري وتطبيقي . فالمنطق بحث في قوانين الفكر وطبيعة الأحكام وأبنية البراهين ، لكنه في الوقت نفسه مجموعة من القواعد العملية التي تعصم مراعاتُها الذهنَ من الخطأ في الفكر ، وميزان يوزن به الصحيح والفاسد من الحجج والبراهين ، ومعيار للتمييز بين الخطأ والصواب في الأحكام ، والخلاصة أنه فن التفكير ، والفن صناعة فنية ، أي تطبيق عملي .

والأخلاق نظريات وتطبيقات لها . وهي تنقسم إلى أخلاق نظرية تبحث في الضمير والواجب والالتزام والفضيلة ، والخير والشر ؛ وإلى أخلاق عملية تبحث في الحق والقانون ، والمسئولية والجزاء ، والفضائل العملية ، والأخلاق الشخصية ، وأخلاق الأسرة ، والأخلاق الاجتماعية ، والأخلاق السياسية ، والتقدم والمدنية ، وكلها أمور تغوص بجذورها في الحياة العملية ، بل لعلها اشدُّ الأمورِ عمليةً في الحياة . ، إن الأخلاق اكثر عملية وغوصاً في الحياة من كثير من العلوم الرياضية كالفلك والرياضيات البحتة وأبحاث الفضاء ، ومن كثير من العلوم الفزيائية مثل الفزياء النظرية والميكانيكا السماوية .

وعلم الجمال نظريات وتطبيقات على هذه النظريات تتمثل في طرائق التعبير عن الجميل في مختلف الفنون : المعمار ، والرسم أو التصوير ، والنحت ، والفنون الزخرفية ، والموسيقى ، والتمثيل المسرحي والسينمائي ، الخ . وكلها تطبيقات عملية لنظريات جمالية تتفاوت نزعاتها واتجاهاتها . أفليست هذه كلها أموراً عملية ، لا يستغني عنها المرء اليوم في حياته ؟

لهذا فإن أسخف شيء يمكن أن يقال هو أن الفلسفة نظرية وليست عملية ، أو أنها لا تتناول أمور الحياة العملية ، أو أنها تفكير مجرد بعيد عن كل تحقيق وتطبيق . وقائل هذا القول في الغاية من الجهل المركب ليس فقط بالفلسفة ،بل وبالمعرفة أيا كانت .

فإن قال قائل : نحن نسلّم معك بأن مبحث القيَم (المنطق ، الأخلاق ، علم الجمال) له جانبان نظري وعملي ، لكن ما رأيك في سائر مباحث الفلسفة ؟

وهنا نؤكد أيضاً أن لهذه المباحث الأخرى وجهين : نظرياً ، وعملياً ، وإن تغلب الأول على الثاني ، كما نؤكد أيضاً أن للإنسان وجهين : مادياً ، وروحياً ؛ وإن أجفل البعض من كلمة : « روحي » ، فلنقل : « عقلي » . فليس بالمادة وحدها يحيا الإنسان ، بل له مطامح عقلية (أو روحية) تدور حول فهمه لنفسه وللكون المحيط به وللناس الذين يعيش بين ظهرانيهم ، وللعلاقة بينه وبين العلة أو العلل المسيطرة على الكون . إن الإنسان لا تقوم حياته في الأمور البيولوجية، والحاجيات الفسيولوجية — فهذه أمور يشاركه فيها الحيوان ، وربما على نحو أفضل أو أوسع أو أقوى . إن المطالب الحيوية (البيولوجية) في كثير من الحيوان أقوى وأغنى منها في الإنسان : مثل قوة البدن ، وقوة التوالد ، والغرائز الحيوانية المختلفة ، بل والاحساسات . إنما يتميز الانسان من الحيوان ويَفْضُلُه بعقله ، والعقل ليس وليد الوظائف الحيوية ، وإلا كانت الحيوانات أسمى عقلاً من الإنسان ؛ بل للعقل طبيعته الخاصة المتميزة التي لا نظير لها في سائر كائنات الطبيعة: فهو وحده الذي يكوّن التصورات الكلية والبراهين الاستدلالية والاستقرائية ويدرك العلاقات (أو الإضافات) القائمة بين الأشياء ، ويفهم الأسباب والعلل ، ويرد الكثير أو المتعدد إلى الواحد ، وبالجملة يضع القوانين الكلية ؛ وهو الذي يصنع القول المحكم discours rigoureux أي القول المنطقي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ .

هذا الجانب العقلي (في مقابل البيولوجي) في الإنسان هو الذي تصدر عنه المباحث الأخرى ، غير مبحث القيم — في الفلسفة . فالإنسان يريد أن يعرف نفسه وأحوال وجوده الإنساني ومركزه في هذا العالم وما يعانيه من تجارب حية يفرضها عليه وجوده —في— العالم ووجوده —مع— الناس Mit - Mensch - Sein على حد تعبير هيدجر (المولود سنة ١٨٨٩) . وكل هذه موضوعات علم

الإنسان بالمعنى الفلسفي لهذا اللفظ ، كما حددناه من قبل .

والإنسان يريد أن يحصّل نظرة عامة في الكون : مِمّ يتألف ، وكيف تتضافر أجزاؤه على تكوين هذا الكُلّ ، وما هي القوى العامة التي تؤثر فيه — ولا يريد أن يعرف ذلك في نظرات ومعلومات جزئية ، فهذا من شأن العلوم الجزئية ؛ بل يريد أن ينسّق معارفه في نظرية كلية شاملة عن الكون والعالم. كذلك يريد الإنسان أن يعرف معنى الحيـــاة ومصير الحيّ والعوامـــل المؤثرة في تكوين الحياة ، والدوافع التي تدفع في شئون الحياة ، وهل للحياة اتجاه بوجه عام أو هي مثل قنبلة تشتتت أباديد من مجرد انفجارها ، كما يقول برجسون (١٨٥٩ — ١٩٤١) ، وهل هناك تطور للأحياء ؛ وإن كان ، ففي أيّ اتجاه وكيف يتم ؟ — وهاتان المجموعتان من المسائل تؤلفان ما سميناه «بالنظرة العامة في العالم وفي الحياة » .

ولا بد للإنسان من أن ينقد نفسه نقداً ذاتياً ليس فقط في باب الأخلاق ، بل وخصوصاً في باب المعرفة : هل يستطيع بلوغ حقائق الأشياء ؟ هل يشك ، أو يقطع باليقين ؟ ما قيمة المعرفة العلمية : أهي مطابقة تماماً للأشياء الخارجة ، أم هي مجرد تصورات إنسانية بحسب ما رُكز في طبيعة العقل الإنساني ؟ هل هناك وقائع علمية ، أم مجرد تركيبات عقلية من صنع العلماء ، وعلى حد تعبير البعض : الوقائع هي ما يصنعه العلم وهو يصنع نفسه
les faits sont ce que fait la science en se faisant
وكل هذه المباحث تدخل في « نظرية المعرفة » وهي أحد علوم الفلسفة ، وقد تطورت تطوراً سريعاً هائلاً في أوائل هذا القرن. واستمر تطورها واتساع البحث فيها حتى كادت أن تعدّ هي المهمة الباقية للفلسفة الآن !

ومنذ أن وجد الإنسان وهو يبحث عن العلل والأسباب المسيطرة على الطبيعة والكون والوجود لأنه يرى نفسه خاضعاً لكل هذه القوى . ومن هنا نشأت الإلهيات ، التي تبحث في علاقة الإنسان بالعلل الكبرى ، وخصوصاً بعلّـــة

العلل ومسبّب الأسباب ، أي بالله . وتتميز الفلسفة في هذا الباب من الدين ، بأن الفلسفة تعتمد في مباحثها وتقديراتها على العقل وحده ، بينما الدين يستمد تقديراته وعقائده من مصادر خارج العقـــل هي الوحي والنبوّة . ولهذا كان كلام الفلسفة في أمور الإلهيات قولاً عقلياً discours logique ، بينما كلام الدين في الإلهيات تصريحات إيمانية professions de foi – ولا محل للقول باستغناء الدين عن الفلسفة ، لأن الإنسان يحتاج إلى الفهم العقلي المبني على البراهين العقلية التي تقنعه ؛ فلا بد إذن من تعقل مضمون الإيمان ، إما للإقناع العقلي حين يعوز الإيمان ، أو للاقتناع العقلي ليستنير الإيمان حين يوجد .

فمن هو الإنسان– الجدير حقاً بهذا الاسم– الذي يستطيع أن يستغني عن هذه المباحث العقلية التي أتينا على ذكرها ؟! إنه لا يستغني عنها إلاّ الحيوان ، أو من هو فوق الإنسان لأنه يعرف أكثر منها . أما الإنسان فلا غنى له عنها أبـــداً .

ز) والفلسفة – بوصفها تدريباً عقليـــاً discipline intellectuelle – هي دعوة إلى التعمق في كل ما يتناوله المرء من شئون المعرفة ، دعوة إلى عدم الاكتفاء بالظاهر ، للنفوذ إلى ما تحته ، دعوة إلى تقليب الأمر على جوانبه العديدة ابتغاء شمول النظرة ؛ دعوة إلى البحث عن المبادىء والأصول الكامنة وراء الظواهر ، طمعاً في مزيد من الفهم والتعقل وادراك الروابط والأسباب . إن الإنسان بطبعه محبٌ للاستطلاع ؛ لكن آفة الاستطلاع الوقوف عند أول الأسباب ، عند بادي الرأي ، عند العلاقات الخارجية السطحية ، عنـــد الأعراض الظاهرة ، عند التركيب دون التحليل ، أو عند التحليل غير المتبوع بالتركيب .

والروح الفلسفية في تناول أي علم أو معرفة أو حتى في أمور السلوك العملي – هي التي لاتقنع بالظاهر ، بل تسعى للنفوذ إلى الباطن ، وهي التي لا تحرص على الروابط الظاهرة بقدر ما تحرص على استكناه العلاقات المستورة أو الخفية ،

هي التي لا تقف عند الأسباب السطحية بل ترنو إلى اكتناه الأسباب العميقة ، هي التي لا ترضى بالحلول المظهرية ، بل تسعى دائماً إلى اكتشاف الحلول الجذرية التي تتسع لتفسير أكبر قدر من الظواهر أو لتوسيع القواعد العملية بحيث تشمل أكبر عدد من الناس .

ولنضرب على ذلك أمثلة من العلوم المختلفة :

أ — ففي التاريخ بدلاً من أن نقتصر على الأحداث التاريخية وتسلسلها الزمني وأسبابها الظاهرة والمباشرة ، تدعو الروح الفلسفية إلى اكتشاف القوانين التي تسير عليها الأحداث في التاريخ ، والمبادىء العامة التي يخضع لها التطور السياسي والحضاري في دوائر الحضارات المختلفة أو في الأمم ، وإلى اكتشاف العوامل الفعّالة في مجرى التاريخ : اقتصادية كانت أو روحية أو دينية أو نفسية تتعلق بإرادة القوة وبسط السلطان ، الخ ؛ وتدعو إلى البحث فيما إذا كانت هناك مسارات محدّدة لتوالي الأحداث ، وهل ثم اتجاهات يتخذها التاريخ العام للإنسانية ، نحو التقدم ، أو التقهقر ، أو السير في دوائر مقفلة متوالية ومستقلة . والأمثلة على التواريخ المكتوبة بروح فلسفية عديدة ، نذكر منها في العصر القديم توكيديدس وفي عصر الآباء أوغسطين فى كتابه « مدينة الله » وفي العصر الوسيط يواقيم الفلوري وفي الإسلام ابن خلدون ، وفي عصر النهضة جان بودان وفي القرن الثامن عشر ما كتبه مونتسكيو في كتابه « روح القوانين » و « انحلال الرومان » ، وما كتبه ادوار جيبون في كتابه « انحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها » ، وفي القرن التاسع عشر ما كتبه يعقوب بوركهرت عن « عصر النهضة في إيطاليا » وخصوصاً كتابه بعنوان « تأملات في التاريخ » ؛ وفي القرن العشرين ما كتبه اشپنجلر في كتابه العظيم « انحلال الغرب » ، وأرنولد توينبي في كتابه « دراسة في التاريخ » . وبندتّو كروتشه في كتبه العديدة ودراساته عن « التاريخ » وتاريخ إيطاليا على وجه التخصيص .

٢ — وفي علم اللغة بدلاً من الاقتصار على الأصوات واللهجات والتطور

المورفولوجي والنظمي والتراكيب اللغوية والاشتقاق ومعاني الكلمات — تدعو الروح الفلسفية إلى البحث في العلاقة بين اللغة والفكر ، بين اللغة والمنطق ، وإلى دراسة علم المعاني sémantique ، والدال والمدلول ، والدلالات اللغوية ، واللغة والحضارة ، والرموز اللغوية ، وطبيعة اللغة ووظيفتها ، الخ . وهذه الأبحاث — كما سنرى — قد تقدمت تقدماً هائلاً في العشرين سنة الأخيرة .

٣ — وفي السياسة لا نكتفي بدراسة النظم السياسية والفوارق بينها والعلاقات بين السلطات في الدولة والدساتير التي تحكمها ، بل تقتضي الروح الفلسفية أن نقيم النظريات السياسية على تصورنا للإنسان وإمكانياته وحريته وحقوقه الأساسية المنبثقة من طبيعته ، ونرسم السياسة المثلى التي تكفل العدالة والحرية والمساواة وتوفير أحسن الفرص لتحقيق الامكانيات الانسانية ووضع العلاقات البشرية على أسس إنسانية عامة ، وهكذا مما نجد نماذجه في فلسفة هيجل السياسية ومؤلفات أفلاطون وأرسطو والفارابي والقديس توما ومونتسكيو ورسو ونيتشه ورسل وماركس وانجلس ولينين وجورج سوريل ، ومن بين المعاصرين : ماركوزه ويسپرز وسارتر ومرلو بونتي والتوسير .

وتكفي هذه الشواهد في هذه العلوم الثلاثة لبيان كيف يكون العلم الجزئي إذا تنوول بروح فلسفية .

ح) والروح الفلسفية روح نقدية في جوهرها ، لا تأخذ الموروث والشائع والمتداول من الأفكار والآراء كما هو ، ولا تسلّم بشيء إلا بعد البرهان العقلي الدقيق . ولهذا جاءت القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت تقرر أنه ينبغي علينا « ألا نقبل أي شيء على أنه الحق إلا بعد أن نعرف ببينة أنه كذلك : أي علينا أن نتجنب — بكل عناية — الاندفاع ، والحكم السابق prévention ؛ وأن لا ندخل في أحكامنا إلاّ ما يتجلى لعقلنا بدرجة من الوضوح والتميز تحملنا على ألاّ نضعه موضع الشك »[١] .

---

(١) ديكارت : « مقال عن المنهج » ، سنة ١٦٣٧ ، القسم الثاني
Discours de la Méthode, 2e partie.

الروح الفلسفية لاتقبل الأحكام السابقة préjugés أي الأحكام الموروثة أو المنقولة ولا الآراء الشائعة إلا بعد أن تثبت صحتها بالدليل العقلي والبرهان المُحْكَم . وسقراط ، كما عرضه أفلاطون في « محاوراته » هو القدوة الكبرى في هذا المجال : فإنه لم يدع رأياً شائعاً أو حُكْماً سابقاً ، أو تصوراً مستقراً بين الناس إلاّ وأخضعه لامتحان عقلي دقيق .

ومن هنا كان الشك المنهجي — الذي أوصى به ديكارت — خطوة رئيسية لا بد أن يخطوها الفيلسوف . إنه شك لا للشك ، بل لبلوغ الحقيقة .

ومن هنا كانت دعوة هسرل إلى وضع المعلومات المنقولة إلينا عن الأشياء بين أقواس ابتغاء العود « إلى الأشياء نفسها » على حد تعبيره .

الفصل الثالث

وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب

من الأمور التي يتلهف خصوم الفلسفة على تردادها للنيل من الفلسفة تعدد المذاهب الفلسفية ومحاولة كل واحد منها تفنيد المذهب الآخر أو السابق عليه ، حتى صار تاريخ الفلسفة ساحة معارك هائلة بين أصحاب المذاهب الفلسفية . فسقراط -- وأفلاطون -- يفنّدان مذهب السوفسطائيين والايليين وهيرقليطس ، وأرسطوطاليس يفنّد مذهب أستاذه أفلاطون، وديكارت يفنّد الاسكلائيين الذين تمسكوا بفلسفة أرسطو، وكَنْت يفنّد ديكارت، وهيجل يفنّد كنت، وكيركجور يفنّد هيجل ، وكونت يفنّد المذاهب الميتافيزيقية ، وبرجسون يفنّد الوضعية ، والتوماويون المحدثون يفنّدون برجسون ، والوجودية تفند المذهب الحيوي والهيجلي ودعاة فلسفة الماهية وهكذا وهكذا ، كلما استعرضنا تاريخ الفلسفة وجدناه معارك ومبارزات فردية أو حروباً جماعية . وحتى قيل إن ثم من الفلسفات بقدر ما هنالك من رؤوس تتفلسف .

والسبب في هذه المعارك هو أن كل فلسفة حين تبدأ في الظهور تدعى لنفسها أنها وحدها الصحيحة ، وتملك الحقيقة المطلقة ؛ ولهذا فإنها من أجل إثبات صحة دعواها ، تضطر إلى هدم دعاوى الفلسفات الأخرى ، فيفنّد كل

فيلسوفٍ من سبقوه . ولا يلبث كل منهما أن يلقي المصير الذي هيّأه ، لمن سبقه .

فهل صحيح أن كل فلسفة تقضي على السابقة عليها ؟

كلا ، بدليل أن أرسطو نقد أفلاطون ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أفلاطون ؛ ونقد ديكارتُ أرسطوطاليس ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أرسطو ، ونقد كنتُ ديكارتَ ، ومع ذلك بقيت فلسفة ديكارت ؛ ونقد هيجلُ كَنْتَ ، وبقيت ، مع ذلك ، فلسفة كنت . وهكذا . ولهذا قال هيجل إن تفنيد الفلاسفة بعضهم لبعضٍ يحدث « دون أن تختفي الفلسفات السابقة في مذاهب الفكر اللاحقة [1] » . فمثلاً تفنيد أرسطو لمثالية أفلاطون لم تمنع أرسطو من الاحتفاظ بفكرة الصورة Idée في نظرية العلل عنده (العلل الأربع : الهيولي ، الصورة ، الفاعل ، الغاية) . وتفنيد كَنْت لمذهب ديكارت لم يمنع كنت من الحفاظ على مقالة « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » في مذهبه هو . والذي يحدث هو أن المبدأ الأساسي في فلسفة ما ينزل إلى مرتبة ثانوية في فلسفة لاحقة ، ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها [2] . « وهكذا لم يَضِعْ أي مبدأ فلسفي ، بل احتُفِظ في الفلسفة اللاحقة بكل المبادىء السابقة : ولم يتغير إلاّ المكانة التي تشغلها هذه المبادىء في الفلسفة اللاحقة » (الموضع نفسه) . وهذا التغيير للمكانة يكفي لابعاد شبهة التلفيق éclectisme عنها ، وإلاّ كانت الفلسفة كثوب البهلوان مؤلفاً من خِرَق عديدة متضاربة الألوان . ولنضرب لذلك مثلاً بفلسفة أفلاطون : « إننا لو أخذنا محاورات أفلاطون لوجدنا في بعضها طابعاً ايليّاً ، وفي بعضها الآخر طابعاً فيثاغورياً ، وفي بعضها الثالث طابعاً هيرقليطياً — ومع ذلك فإن فلسفة أفلاطون قد وحّدت بين هذه الفلسفات المختلفة مُعَدّلة في نقائصها » (الكتاب نفسه ، ص ١٣١) .

---

(١) هيجل : « دروس في تاريخ الفلسفة » ص ١٢٥ .
(٢) هيجل : الكتاب نفسه ، ص ١٢٥ .

وعلى الرغم من أن كل مذهب لاحق لا بد له ، لتبرير وجوده ، أن يفنّد آراء المذهب أو المذاهب السابقة عليه ، فإن هذه الحركة الديالكتيكية هي ماهية الفلسفة نفسها . وتسلسل المذاهب ليس إنكاراً للفلسفة ، بل هو من صميم الفلسفة نفسها . وليس لنا أن ننشد الفلسفة خارج الفلسفات المختلفة رغم ما بينها من تعارض أو تفاوت بل ومن معارك طاحنة . وإلاّ لكانت حالنا حال من وصف الطبيب، له أن يأكل فاكهة ليُشفَى ، فلما قدّم إليه كمثري وتفاح وعنب وكريز رفض أن يأكل منها ، لأنها كمثري وتفاح وعنب وكريز ، وليست فاكهة ! على حد التشبيه الذي ساقه هيجل [1] .

إن الفلاسفة قد كوّنوا الفلسفة وهم يفندون بعضهم بعضاً . والتفنيد الحق هو التفنيد الايجابي الذي يثْري منه الفكر .

والعلماء أيضاً يفندون بعضهم بعضاً ، ومن هذا التفنيد يتكون العلم . ففلك بطليموس قد فنّده كوبرنيكوس وكبلروجاليو ، وبهذا تقدم الفلك ؛ وهندسة اقليدس قد فنّدتها الهندسات اللاإقليدية : هندسة ريمن ولوبتشفسكي وهلبرت الخ . وطب أهل القياس قد فنده طب أهل التجربة في العصر اليوناني القديم ، وطب بقراط فنّده جالينوس ، وطب جالينوس فنّده محمد بن زكريا الرازي ، وطب الرازي وجالينوس فنّده طب هارفي واسبلنزاني ، وطب هؤلاء السابقين جميعاً فنّده طب باستير ، وهكذا لو تتبعنا تاريخ الطب من بقراط حتى اليوم لوجدناه يفنّد اللاحق منه السابق ، ومن هذا كله يتكون الطب ، إذ تبقى دائماً حقائق لا يشملها هذا التفنيد ، وتتجمع هذه الحقائق لتكون المِلْك الثابت للطب .

فإن كانت هذه حال العلوم الطبيعية والحيوية ، فلماذا ينكر على الفلسفة أن تكون كذلك ؟ ماذا أقول ؟ بل المِلْك الثابت الباقي في الفلسفة أكبر قدراً من ذلك الباقي في العلوم المختلفة مثل الطب والفلك والفزياء والكيمياء ، بدليل

(١) Hegel : Encyclopédie, § 13 R; tr. fr. Gibelin, p. 35.

أن أيّ كتاب في الطب أو الفزياء أو الكيمياء أو الفلك يصبح عتيقاً ويُعفى عليه بعد عشر سنوات أو عشرين ، بينما كتب الفلسفة تظل حيّة actuel بعد قرون .

الفلسفة موجودة إذن في كل المذاهب الفلسفية رغم تباينها وتعارضها ؛ وحتى من ينكر وجود فلسفة واحدة إنما ينكر ذلك باسم فلسفة معيّنة تصوّرها . وكل نقد يوجهه فيلسوف إلى آخر هو أيضاً فلسفة ؛ والفيلسوف إنما ينقد فيلسوفاً مثله ، وبوصفه فيلسوفاً . ولن تستطيع الفلسفة أن توجد ويختلف حولها الفلاسفة إلاّ إذا وجد أساس مشترك بينهم .

لكن لماذا يظهر التعارض بين المذاهب الفلسفية أعمق وأحدّ من ذلك الموجود بين علماء العلوم الطبيعية والحيوية ؟

هناك عدة تفسيرات لهذه الظاهرة الصحيحة المشاهدة :

١) منها أن يقال إن كل مذهب فلسفي هو تعبير عن عصره ، وبالتالي يتوقف تَصَوّر المذهب على عدة ظروف منها : طبيعة الفيلسوف الخاصة ، والتربية التي تلقاها ، والوسط الاجتماعي والفكري الذي عاش فيه ، والظروف السياسية التي أحاطت به ، ومستوى التقدم العلمي في عصره ، الخ . فمجموع هذه العوامل هو الذي يحدد طبيعة المذهب الفلسفي .

وتبالغ الماركسية في هذه الدعوة ، فتسمى « ايديولوجية » نَسَق الأفكار المستمد من صراع الطبقات الاجتماعية في داخل موقف تاريخي معين ، وهذا النسق من الأفكار إنما يعبّر ويبرر مصالح الطبقات المتصارعة . وقد زعم لوكاكش ، المفكر الماركسي المجري المعروف ، أن نقد هيجل لروسو يمثل تماماً الموقف السياسي والاجتماعي لجلّ المفكرين (أو المثقفين ، على حد تعبيره) الأحرار (اللبراليين) الألمان المعاصرين للثورة الفرنسية ، وقد بدأوا

أنصاراً للثورة الفرنسية ومبادئها ضد الحكم الاقطاعي أو شبه الاقطاعي الذي كان سائداً في ألمانيا عند اندلاع الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، لكنهم ما لبثوا أن طامنوا من حماستهم لها بعد أن أفزعتهم مذابح عصر الارهاب اليعقوبي بعد ذلك بأربع سنوات ، وكان ذلك انعكاساً للنزعة المحافظة الاجتماعية المرتبطة حتماً بحال ألمانيا آنذاك : كما أنه من الواضح أن فلسفة هيجل في الدولة هي نوع من التبرير لموقف هيجل من الدولة بوصفه أستاذاً للفلسفة ذا مكانة رسمية رفيعة في الدولة البروسية .

كما زعم البعض الآخر أن فلسفة اشپنجلر في كتابه « انحلال الغرب » إنما هي تعبير عن شعور ألماني بالإحباط واليأس بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ — ١٩١٨) ، وأن فلسفة هيدجر المتشائمة تنبع من نفس الينبوع ومن القلق الذي سيطر على نفوس الألمان في فترة ما بين الحربين ، وأن فلسفة سارتر وألبير كامى تستمد معانيها الرئيسية من حال فرنسا بعد هزيمتها على يد ألمانيا في يونيو سنة ١٩٤٠ وما تلا ذلك من مقاومة ضد الألمان .

هذا فيما يتعلق بالظروف الاجتماعية والسياسية . أما فيما يتعلّق بمستوى التقدم العلمي في العصر ، فالبعض يذهب إلى أن فلسفة برجسون الحيوية إنما نبعت من التقدم الهائل الذي حققته علوم الحياة (البيولوجيا بفروعها) في النصف الثاني من القرن الماضي والثلث الأول من هذا القرن ، وأن فلسفة وليم جيمس البرجماتية وجون ديوى الأدواتية instrumentalism إنما نشأتا في محيط التقدم التكنولوجي الهائل في أمريكا في أواخر القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن .

٢) — لكننا نجد كثيراً من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يحتجون على هذا التفسير وينعتونه بالتفاهة والسطحية والبطلان . وعلى رأسهم برجسون ، فقد ألقى بحثاً في المؤتمر الدولي الرابع للفلسفة الذي عقد في بولونيا بإيطاليا سنة ١٩١١ ، وعنوانه : « الوجدان الفلسفي » l'Intuition philosophique ، أكدّ

فيه « أن الفيلسوف الخليق بهذا النعت لم يَقُلْ أبداً غير شيء واحد ، لأنه لم يشاهد غير نقطة واحدة بل كان ذلك اتصالاً Contact أكثر منه مشاهدة ؛ وهذا الاتصال أنتج دافعاً ، وهذا الدافع أنتج حركة ؛ وإذا كانت هذه الحركة ، التي هي نوع من الدوّامة ذات شكل خاص ، لا تظهر لعيوننا إلا بما جمعته على طريقها ، فمن الحق أيضاً أن أنواعاً أخرى من التراب كان يمكن أن تثار ، ومع ذلك ستكون الدوّامة هي هي نفسها »[1] . وعند برجسون إن عمل الفيلسوف ليس مجرد نتاج للظروف المادية . (أعني انعكاس تأثيرات الماضي والحاضر التي خضع لها ، بل بالأحرى هو شيء أصيل تماماً ، له حياة ذاتية) . وهكذا يؤكد برجسون على ذاتية الفيلسوف ، ولا يحفل بالظروف الخارجية التي يوجد فيها . فيكون العامل في اختلاف المذاهب الفلسفية هو اختلاف الذاتية الأصيلة بين الفلاسفة بعضهم وبعض .

« والفكر الذي يأتي بجديد في العالم ملزم بأن يتجلى من خلال الأفكار الجاهزة التي يجدها أمامه ؛ ويبدو هكذا كأنه نسبيّ إلى العصر الذي عاش فيه الفيلسوف ؛ ولكن ليس هذا غالباً إلا في الظاهر فحسب . ولو جاء الفيلسوف قبل ذلك بعدة قرون ، لكان له شأن مع فلسفة أخرى ومع علم آخر ، ولكان قد وضع لنفسه مشاكل أخرى ، ولكان قد عبر عن فكره بصيغ أخرى ؛ وربما لم يكتب فصلاً واحداً من الكتب التي صنّفها على النحو الذي هو عليه الآن ؛ ومع ذلك فإنه كان سيقول نفس الشيء » (« مجموع مؤلفات » برجسون ، ص ١٣٥٠ ، نشرة الذكرى المئوية لميلاده) .

ويسوق مثلاً على ذلك اسبينوزا فيقول إنه على الرغم من الجهاز الهندسي

---

(١) نشر أولا في « مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق » RMM ، نوفمبر سنة ١٩١١ ؛ ونشر في مجموع مؤلفاته ص ١٣٥٠ ط٢ سنة ١٩٦٣ باريس ,Henri Bergson : OEUVRES, 2e édition Presses Universitaires de France, Paris وقد ظهرت الطبعة الأولى في سنة ١٩٥٩ بمناسبة الذكرى المئوية الأولى لميلاد برجسون .

المذهل الذي صاغ به أفكاره ، فإننا نجد وراءها الوجدان الأصيل عند اسپينوزا المتأثر بمذهب الأفلاطونية المحدثة » . وكلما صعدنا إلى هذا الوجدان الأصيل ، ازداد فهمنا وإدراكنا أنه لو كانَ اسپينوزا عاش قبل ديكارت ، لكان من غير شك قد كتب غير ما كتب ، ومع ذلك فإنّ من المؤكد أنه لو عاش وكتب لكنا واثقين أننا سنحصل على مذهب اسپينوزا مع كل هذا » (« مجموع مؤلفات » برجسون ، ص ١٣٥١ ، ط ٢ باريس سنة ١٩٦٣) .

٣) ـ كذلك يؤكد هيجل أن الفلسفة « هي هي روح العصر الذي تنتسب إليه : إنها ليست فوق عصرها ، وإنما هي وَعْيُ عصرها [1] » . لكنها مع ذلك تختلف عن الروح العامة للعصر من حيث الشكل ، لأنها تعي زمانها في التأمل المجرد . والفلسفة ، بوصفها وعياً مجرداً ، تؤلّف معرفة مختلفة عن مجرد التعبير التلقائي لروح العصر : « وهكذا فإن الاختلاف الشكلي هو أيضاً اختلاف حقيقي فعلي [2] » .

ولكن يعترض على موقف هيجل هذا بأن يقال له إن المشاهد في كثير من الأحوال أن الفيلسوف يسبح ضد تيار عصره : فسقراط وأفلاطون نهضا ضد روح التربية اليونانية والمثل الأعلى للثقافة اليونانية متمثلين في السوفسطائيين ، وديكارت قام مضاداً لروح القرن السابع عشر في فرنسا وأوربا الحافلة بالنزعات المتزمتة في الدين والحروب الدينية ، وكَنْت قام بنقده للعقل في عصر ساد فيه تمجيد العقل بل وعبادته وتأليهه على يد رجال الثورة الفرنسية ، ونيتشه جاء مضاداً لروح عصره : في توكيد العصر للنزعة الدوجماتيقية للأخلاق وفي الدعوة إلى إماتة الإرادة عند شوپنهور .

٤) ويفسّر أورتيجا اي جاست (١٨٨٣ ـ ١٩٥٥) الفيلسوف الأسباني المعاصر ضرورة التعدد في المذاهب الفلسفية بوجود أوجه نظر عديدة بقدر

---

(١) Hegel : Leçons sur l'histoire de la philosophie, Intr., B. I, 1825-26, p. 149.

(٢) الكتاب نفسه ، سنة ١٨٢٥ ، سنة ١٨٢٦ ، ص ١٥٠ .

الذين ينظرون إلى الكون ، وكلٌّ ينظر إليه من زاويته الخاصة . وكما لا يمكن اختراع الواقع ، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر . ووجهات النظر كلها صادقة ، لأن كُلاً منها يمثل المنظور الذي منه ينظر الإنسان إلى الكون . إنه لا يستبعد بعضُها بعضاً ، بل بالعكس : هي متكاملة ، أعني أنها يكمل بعضها بعضاً . وليس فيها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع كله ، بل لا يمكن احداها أن تنوب عن الأخرى أو تحل محلّها .

ووجهة النظر perspectiva هي إحدى مقوّمات الواقع ؛ وليست تشويهاً له ، بل هي تنظيم له . ذلك أن الواقع الذي يبدو هو هو بعينه واحداً من وجهة نظر هو إدراكٌ محال . ولكل وجهة نظر ما يبررها ؛ والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدّعي لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة أو أنها الوحيدة .

ويقول صراحة « إن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم . والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى ، وكل فرد ، شخص ، أو شعب ، أو عصر ، هو أداة لإدراك الحقيقة ، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرُها . ولكنها تكسب الحقيقة بُعْداً حيوياً ، على الرغم من أنها في ذاتها بمعزلٍ عن التغيرات التاريخية [1] » .

فأورتيجا إذّن يدمغ المذاهب التي تدعي لنفسها أنها تصور الحقيقة كلها ، كما يدمغ تلك التي تزعم أنها وحدها الحقيقية . وعنده أن المذاهب المختلفة وجهات نظر مختلفة ، ومن مجموعها تتكون الحقيقة . ولكنه لا يقصد من ذلك أبداً أن تكون الفلسفة تلفيقاً éclectisme بين المذاهب ولا توفيقاً Sycrétisme بل المذاهب الفلسفية كالأوجه العديدة لمنشور واحد كثير الأوجه .

٥) أما كارل يسبرز Karl Jaspers (١٨٨٣ — ١٩٦٩) فيقول إن « مجموع

(١) راجع كتابنا : « دراسات في الفلسفة الوجودية » ط ٣ ص ١١٥ — ١١٧ . بيروت سنة ١٩٧٣ .

تاريخ الفلسفة طوال خمسة وعشرين قرناً يشبه نظرة واحدة كبيرة لوعي الانسان بذاته . وهذه النظرة هي في الوقت نفسه مناقشة لا نهاية لها ، وتكشف عن قوى تتصارع مع بعضها البعض ، وعن مسائل تبدو بغير حلّ وأعمال سامية ومشتقات مأخوذة من غيرها ، وحقيقة عميقة ودوّامة من الأغلاط . » [1]

ولو تتبعنا تاريخ الفلسفة في الغرب لوجدناه مؤلفاً من أربع مراحل متوالية :

أ) الأولى : الفلسفة اليونانية . وقد اتخذت سبيلها من الاسطورة إلى اللوغوس ، وأنشأت الأفكار الأساسية للغرب ، والمقولات ، والمواقف الأساسية في تأمل مجموع الوجود ، والعالم والإنسان . وقد بقي لنا منها عالم أنماط البساطة التي بها نصل إلى الوضوح .

ب) الثانية : الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى . وقد اتخذت طريقها من الديانة المأخوذة من الكتاب المقدس إلى تعقلها وفهمها ، ومن الوحي إلى اللاهوت . وفيها نمت ليس فقط الاسكلائية المحافظة والمُنَشّئة ؛ بل ظهر في التفكير الخالق عالم كان في الأصل يجمع بين الفلسفة والدين في وحدة واحدة ، خصوصاً لدى بولس واوغسطين ولوتر .

حـ) الثالثة : الفلسفة الأوربية الحديثة . وقد نشأت مع العلم الحديث ومع الاستقلال الشخصي للإنسان تجاه كل سلطة . فكپلر وجاليليو من ناحية ، وبرونو واسپينوزا من ناحية أخرى — يمثلون الطرق الجديدة . وقد بقي لنا منها تحقيق معنى العلم ومعنى الحرية الشخصية للنفس .

د) الرابعة : فلسفة المثالية الألمانية . والطريقُ من لسنج وكنت حتى هيجل وشلنج هو طريق مفكرين قد تجاوزوا في عمق تأملاتهم كل ما عرفه الغرب حتى ذلك الحين . ويمتازون بإدراك شامل للتاريخ والكون ، وبثراء للتفكير ووفرة رؤى المضمونات الانسانية .

(١) Karl Jaspers : Einführung in die Philosophie, p. 129, München, 1966.

فلو تساءلنا : هل هناك وحدة في تاريخ الفلسفة هذا ؟ لكان الجواب أن هذه الوحدة ليست حقيقة واقعية ، بل مجرد فكرة . فنحن نسعى إلى بلوغ هذه الوحدة ، ولكننا لا نصل إلاّ إلى وحدات جزئية .

ولقد نرى مشاكل جزئية : مثل مشكلة الصلـة بين النفس والجسم ، لكن الوقائع التاريخية لا تتطابق إلا جزئياً مع التركيب الفكري المنطقي . ولقد نرى توالياً للمذاهب ، مثل تكوين الفلسفة الألمانية ثم كل الفلسفة حتى هيجل ؛ لكننا لا نتبين ماذا بقي حقاً من الفلسفات السابقة . ولا يوجد تركيب لتاريخ الفلسفة على شكل تسلسل منطقي حافل بالمعنى لمواقف — متطابقاً مع الوقائع التاريخية . وكل إطار للوحدة ينكسر بفضل عبقرية كل فيلسوف ؛ إذ يبقى دائماً ما لا يمكن مقارنته بغيره من أصالة في فلسفة الفيلسوف العبقري ، مما يجعله يتأبّى على الاندراج في إطار عام للتطور .

كذلك لو تساءلنا : هل في الفلسفة تطور وتقدم ؟ لكان الجواب أننا نلاحظ في تاريخ الفلسفة تواليات من الشخصيات ، مثلاً التوالي من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو ، التوالي من كنت إلى هيجل ، من لوك إلى هيوم ، لكن هذه التواليات أو التسلسلات باطلة إذا كنا نقصد من ذلك أن التالي يحافظ على حقيقة فلسفة السابق ثم يتجاوزها . فكثيراً ما يطّرح التالي الجانب الجوهري عند السابق ؛ ونادراً ما نجد الجديد مستخلصاً من السابق الموجود من قبل .

ولهذا فإنه من الخطأ — في نظر ياسبرز — التحدث عن تطور الفلسفة على أنه عملية تقدم مستمر . « إن تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن من حيث أن الأعمال الكبرى في كليهما لا يستبدل بها غيرها ومن حيث أنها وحيدة لا نظير لها . وهو يشبه تاريخ العلوم من حيث ازدياد المقولات والمناهج واستعمال الأدوات . ويشبه تاريخ الأديان من حيث تسلسل المواقف الاعتقادية الأصلية التي تعبّر عن نفسها [1] . »

---

(١) K. Jaspers : Einführung in die Philosophie, p. 135.

تقويم

١ - لا عجب أن يكون في الفلسفة مذاهب عديدة ومتعادية ، لأن المشاكل التي تتناولها هي من الدقة والصعوبة والعمق بحيث لا يمكن حلّها حلا نهائياً . وليست الفلسفة بدعاً في هذا بين سائر ألوان المعرفة الإنسانية ، ففي سائر العلوم مشاكل لم تجد لها حلولاً نهائية حتّى الآن : مشكلة تركيب المادة في الفزياء ، ومشكلة الحياة في العلوم الحيوية ، ومشكلة الزمان في الفلك ، ومشكلة طول العمر وقصره في الطب ، الخ الخ . ونقد المعرفة العلمية قد دل على دور العقل في تكوين الوقائع والقوانين والنظريات ، مما يخلي للذاتية مكاناً واسعاً في المعرفة العلمية .

٢ - وتعدد المذاهب في الفلسفة راجع إلى أن الفلسفة تسعى إلى ايجاد نظرة شاملة في الوجود وفي الحياة . وهذا النزوع إلى الشمول يعرضها للتعميم المجازف ، أو للانحصار المُقْتَصِر ، والفيلسوف إنسان قبل كل شيء ، والإنسان محدود النظرة مهما تكن عبقريته . كما أن جانب الإنسان في تكوين المعرفة الفلسفية أكبر منه بكثير جداً في تكوين المعارف العلمية التي تدور حول المادة والموضوعات الخارجية . ومن هنا كان لا بد للفلسفة أن تتأثر بطابع الفيلسوف بوصفه إنساناً . وإذا لم نذهب إلى حد القول مع فشته Fichte إن الفلسفة التي يقول بها الإنسان تتوقف على أي إنسان هو - فإننا مع ذلك لا بد أن نقرّ

بتأثير طبيعة الفيلسوف والظروف التي يعيش فيها والعصر الذي يعيش فيه — تأثير هذا كله في طابع الفلسفة التي يقول بها . صحيح أن الفيلسوف الحق هو ذلك الذي وصفه برجسون بأنه مهما كان زمانه ومكانه فإنه سيقول دائماً نفس الشيء . ولكن هذا الوضع مثلاً أعلى أكثر منه حقيقةً واقعية ، لأن الفيلسوف يستند في تأملاته وبراهينه على النتائج العلمية التي لم تعرف إلا في عصره . وليست العبرة بالمغزى العام أو الروح العامة للمذهب الفلسفي ، بل للتفاصيل والبراهين الأهمية الكبرى في تكوين المذهب . فلو عاش برجسون في القرن الرابع قبل الميلاد — قرن أفلاطون وأرسطو — فهل كان سيقدم لنا المذهب الذي أنشأه ؟ قطعاً ، لا .

٣ — ويلاحظ كذلك أن المذاهب الفلسفية ليست من التعدد كما يوهم الشُّكّاك وخصوم الفلسفة، بحيث يقولون إنه بقدر ما هنالك من رؤوس، هنالك مذاهب فلسفية . إذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثم أنماطاً عامة للتفكير الفلسفي تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة : المثالية والمادية ، العقلية والتجريبية ، الواحدية والتعددية (الثنوية والكثرية) ، الشك والتوكيد القطعي . حتى يمكن — مع بعض التفاوت والتنويع — أن تعد مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنويعات variations على هذه المقاصد leit-motifs الأساسية ، إن صح استخدام هذا التشبيه الموسيقي . ولقد أحصى فلهلم دلتاي Wilhelm Dil they أنماط التفكير فحصرها في ثلاثة تمثلها ثلاث نظرات في العالم Weltanschauungentypen وهي : نظرة الطبيعية (المادية والوضعية)، ونظرة المثالية الموضوعية (هرقليطس ، الرواقية ، اسپينوزا ، جيته ، شلنج) ، ونظرة مثالية الحرية (أفلاطون ، أوغسطين ، كَنْت ، فشته) .

القسم الثاني

نظرية المعرفة

— ١ —

موضوع نظرية المعرفة

ونبدأ دراستنا لأمهات المسائل الفلسفية التي تدخل ضمن دائرة مدخل عام للفلسفة ، بنظرية المعرفة لأننا يجب أن نعرف أولاً كيف نعرف ، وما قيمة ما نعرف ، وإلى أي مدى يتسع نطاق معرفتنا . ويدخل في هذا الباب نقد المعرفة بأنواعها ، وخصوصاً المعرفة العلمية بوصفها من أهم أنواع المعرفة الانسانية .

والكلمة الدالّة على نظرية المعرفة واحدة لا اشتراك فيها ، وذلك في اللغتين الانجليزية ، والألمانية ، إذ يطلق عليها في الأولى **theory of knowledge** ، وفي الثانية **Erkentnissthe orie** . أما في اللغة الفرنسية فهناك — أو كان إلى عهد قريب — تفرقة بين ما يطلق عليه **Théorie de la connaissanc** وما يطلق عليه **épistémologie** .

أ) فكلمة **épistémologie** كانت تدل — ولا تزال عند بعض الكتاب — على فلسفة العلوم ، ولكن بمعنى أكثر تحديداً ، فهي ليست دراسة المناهج العلمية ، التي هي موضوع علم مناهج البحث **Méthodologie** ويؤلف قسماً من المنطق . وليست ايضا تأليفاً **synthèse** او استباقاً اقتراحياً **conjecturale** للقوانين العلمية (على طريقة الوضعية والتطورية) . بل هي في جوهرها دراسة

نقدية للمبادىء والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم ، ابتغاء تحديد أيها المنطقي (لا النفساني) ، وقيمتها ومداها الموضوعي . ولهذا ينبغي أن نميّز الـ épistémologie من نظرية المعرفة théorie de la connaissance ، وإن تكن الأولى مدخلاً للثانية وأداة مساعدة لها لا غنى عنها – وهذا التمييز يقوم في أن الأولى تدرس المعرفة بالتفصيل وبطريقة بعدية posteriori في مختلف العلوم والموضوعات أولى من دراستها في وحدة العقل »[1] .

ب) أمـــا كلمة théorie de la connaissance فتدل على « دراسة العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة . وصورتها الأقدم : إلى أي مدى ما يمتثله الناس يشبه ما هو موجود ، مستقلا عن هذا الامتثال ؟ – وفي صورتها الحديثة : لما كانت الذات العارفة ، بما هي كذلك ، لها طبيعة معيّنة ، فما هي قوانين هذه الطبيعة في ممارسة الفكر وماذا تأتي به في الامتثال ؟ لكن هذه الصورة الثانية للمسألة هي الأخرى تفضي – مثل الأولى – إلى تحديد قيمة العلم والامتثال : « يطلق اللفظ théorie de la connaissance على مجموع التأملات التي تهدف إلى تحديد قيمة معارفنا وحدودها » (أبل ريه : « دروس في علم النفس والفلسفة » ط ٢ ص ٩٣٤) .

وهذا اللفظ لم يوجد في فرنسا ، ويبدو أنه كان نادراً ، حتى في ألمانيا ، إلى منتصف القرن التاسع عشر . ورينهولد ، الذي ينسب إليه أول استعمال له ، يستخدم التعبيرين : Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen (كما في عنوان أحد كتبه ، ط ١ سنة ١٧٨٩) Wissenschaft des gesammten Erkenntnisvermögens (في كتابه : « أساس العلم الفلسفي » سنة ١٧٩١ ، ص ٧١) . ويرى بنّو اردمن Benno Erdmann – الذي يورد شاهداً من برنامج تدريس شوبنهور لسنة ١٨٢١ – ١٨٢٢ ، أن الفضل في انتشار هذا اللفظ يرجع إلى الرسالة التي كتبها ادورد اتسلّر بعنوان

---

(١) لالاند : « مصطلحات الفلسفة » تحت كلمة épistémologie .

(محاضرة افتتاحية سنة Ueber Aufgabe und Bedeutung der Erkentistheorie
١٨٦٢) ؛ ويشير اردمن إلى اختلاف المعاني التي يدل عليها اللفظ
(Logik, 2. A., 19-20) [1]

لكن تحت تأثير الكلمة الانجليزية ، وبالعودة إلى الأصل الاشتقاقي أحيانا (epistémé معرفة + علم logos) صارت كلمة épistémologie الفرنسية تدل على نظرية المعرفة بوجه عام ، وليس على فلسفة العلوم وحدها ؛ وإن أصر بعض الكتاب الفرنسيين على المحافظة على تلك التفرقة .

على أن ثم خلطاً آخر في اصطلاحات الفلسفة الفرنسية بين الـépistémologie وبين تاريخ العلوم : « فنحن هنا في الواقع بإزاء اسمين مختلفين لنفس البحث العقلي ، أو لعلمين سابقين على النظرية deux disciplines pré-théoriques ابتداءً منهما يكون البحث العقلي تاريخيا . فالتاريخ الإبستمولوجي ، والإبستمولوجيا التاريخية : هذان التعبيران يميلان من الآن فصاعداً إلى تمثيل عملية معرفة واحدة » [2] .

— ٢ —

نقد المعرفة العلمية

والاعتقاد السائد هو أن المعرفة العلمية هي أعلى درجات المعرفة لانطباقها على الواقع . فهل المعرفة العلمية تتطابق مع الواقع ، أو أن للعقل الإنساني دوراً كبيراً في تكوينها ؟

يقول اينشتين وانفلد : « ليْسَ العلمُ مجموعةً من القوانين ، وثبتاً

(١) لالاند : « مصطلحات الفلسفة » ، تحت المادة .
(٢) E. Balibar & P. Masherey : artic. « épistémologie », in Encyclopaedia Universalis, t. 6. Paris, 1970.

بالوقائع غير المترابطة فيما بينها . إنه من خلق العقل الإنساني بواسطة أفكار وتصورات اخترعت بحرية . والنظريات الفزيائية تحاول أن تكون صورة عن الواقع تربطها بالعالم الفسيح للانطباعات الحسّية . وهكذا فإن أبنيتنا العقلية لا تتبرر إلا إذا كونت نظرياتنا هذه الرابطة وعلى نحوٍ معين .

ولقد شاهدنا حقائق جديدة خلقها تقدم الفزياء . لكن في وسعنا أن نصعد بسلسلة نشاطنا الخلاق إلى ما بعد نقطة ابتداء الفزياء . فمن بين التصورات الأكثر أوّلية فكرة الموضوع objet . فتصور شجرة أو فَرَس أو جسم ماديّ أياً كان – كلها مخلوقات تستند إلى التجربة ، وإن كانت الانطباعات التي تنشأ عنها هذه التصورات أوّلية بالمقارنة مع عالم الظواهر الفزيائية . والقط الذي يعاكس الفأر يخلق لنفسه ، بواسطة الفكر ، حقيقة أوّلية . وكون الفأر يتصرّف دائماً بنفس الطريقة تجاه أي قطٍّ يلقاه – يدل على أنه يكوّن تصورات ونظريات ترشده خلال عالمه الخاص من الانطباعات الحسّية .

و « ثلاث شجرات » أمر يختلف عن « شجرتين » . وكذلك تختلف « الشجرتان » عن « الحجرين » . وتصورات الأعداد البحتة ٢ ، ٣ ، ٤ ... ، مستخلصة من الموضوعات التي ولّدتها ، هي مخلوقات للعقل المفكر ، تصف حقيقة عالمنا .

والشعور الذاتي بالزمان يمكننا من تنظيم انطباعاتنا ، وتقرير أن حادثاً يسبق آخر . لكن ربط كل آن زماني بعدد ، وذلك باستعمال الساعة ، والنظر إلى الزمان على أنه متّصل ذو بُعْد واحد– هذا اختراع . والأمر كذلك بالنسبةإلى تصورات الهندسة الإقليدية وغير الأقليدية وتصورنا للمكان على أنه متصل ذو أبعاد ثلاثة .

ولقد بدأت الفزياء حقاً باختراع الكتلة ، والقوة ونظام القصور الذاتي . وكل هذه التصورات ابداعات حرة ، وقد أدت إلى صياغة وجهة النظر الميكانيكية . وبالنسبة إلى الفزيائي في بداية القرن التاسع عشر ، كانت حقيقة

عالمنا الخارجي مؤلّفة من جزيئات particules وقوى بسيطة تفعل فيما بين بعضها وبعض ولا تتوقف إلاّ على المسافة . وسعي إلى أن يحتفظ – إلى أطول مدة ممكنة – الإيمان بأنه سيفلح في تفسير كل أحداث الطبيعة بواسطة هذه التصورات الأساسية للواقع . والصعوبات المتعلقة بانحراف الإبرة الممغنطة وتلك المتصلة بتركيب الأثير – قد دعتنا إلى خلق واقع أكثر دقة . وظهر اكتشاف المجال الكهرطيسي ، وهو اكتشاف مهم. وكان لا بد من خيال علميّ جسور كيما نتحقق تماماً أنه ليس سلوك الأجسام ، بل سلوك شيء فيما بينها ، أعني المجال champ ، هو الذي يمكن أن يكون جوهرياً لتنظيم الأحداث وفهمهـــا .

والتطورات التالية قد دمّرت التصورات القديمة وخلقت مكانها أخرى جديدة . فاطرحت نظريةُ النسبية الزمانَ المطلق ونظام إحداثيـــات القصور الذاتي . ولم تعد خلفية الأحداث كلها هي الزمان ذو البُعْد الواحد والمكان ذو الأبعاد الثلاثة، بل متصل الزمان-المكان ذي الأربعة أبعاد – وهذا اختراع حرّ جديد ، يحمل معه خصائص جديدة للتحوّل . ولم يَعُدْ نظام إحداثيات القصور الذاتي ضرورياً : لأن أي نظام احداثيات يمكنه أن يصلح لوصف الأحداث في الطبيعة .

ونظرية الكمام quanta قد خلقت ، بدورها ، أشكالاً جديدة وجوهرية لواقعنا . فحلّ الانفصالُ مكانَ الاتصال . وبدلاً من القوانين التي تحكم الأفراد ، ظهرت قوانين الاحتمال .

ذلك أن الحقيقة الواقعية التي خلقتها الفزياء الحديثة بعيدة كل البعد عن الحقيقة الواقعية التي قال بها العلم في مستهل نشأته . لكن هدف كل نظرية فيزيائية بقي كما هو .

وبفضل النظريات الفزيائية نسعى إلى العثور على طريقنا خلال تيه الوقائع الملاحظة ، وإلى تنظيمِ وفهمِ عالمِ انطباعاتنا الحسيّة . ونود أن تتّبعَ الوقائعُ

الملاحظة تصوُّرنا للواقع اتباعاً منطقياً . وبدون الاعتقاد بأن من الممكن إدراك الواقع بتركيباتنا النظرية ، وبدون الاعتقاد في الانسجام الباطن لعالمنا ، فلا يمكن أن يكون هناك علم . وهذا الاعتقاد هو — وسيظل دائماً — الدافع الأساسي لكل خَلْق علمي . ومن خلال كل مجهوداتنا ، وفي كل نضال درامي بين التصورات القديمة والتصورات الجديدة ، نتعرّف النزوع الدائم إلى الفهم ، والاعتقاد الراسخ دائماً في انسجام عالمنا ، وهو ما يتأيد دائماً بالصعوبات التي تقف عثرة أمام الفهم .

والخلاصة :

إن التنوع الثري للوقائع في العالم الذري يرغمنا على اختراع تصورات فزيائية جديدة . إن للمادة تركيباً حُبَيْبياً granulaire ؛ إنها مؤلفة من جزيئات أولية ، هي الكمام quanta الأولية للمادة.. وهكذا فإن الشحنة الكهربية لها تركيب حُبَيْبي ، والأمر كذلك بالنسبة إلى الطاقة ، وهذا أمرٌ بالغ الأهمية من وجهة نظر نظرية الكِمام quanta . والضوئيات photons هي كمام الطاقة التي يتألف منها النور » .

ويقول المؤلفان في موضع آخر من الكتاب [1] :

« إن التصورات الفزيائية مخلوقاتٌ حرة للعقل الإنساني ، وليست كما قد يظن ، مُحَدَّدة فقط بالعالم الخارجي . وفي سعينا لفهم العالم ، نحن نُشْبه — بعض الشبه — ذلك الانسان الذي يحاول فهم جهاز ساعة مغلقة . إنه يرى وجه الساعة والعقارب وهي تتحرك ، ويسمع دقات الساعة ، لكن ليس عنده أية وسيلة لفتح غطائها . فإن كان ذكياً ، فيمكنه أن يتصور الجهاز المسئول عن كل ما يلاحظه ، لكنه لن يتأكد أبداً أن ما يتصور هو التصور الوحيد القادر على تفسير ما يلاحظه . ولن يكون قادراً أبداً على مقارنة صورتها بالجهاز الحقيقي ،

(١) Albert Einstein et Léopold Infeld : L'évolution des idées en physique. Paris, Flammarion éditeur.

ولا يمكن أيضاً أن يتمثل إمكان هذه المقارنة أو معناها . لكن الباحث يعتقد بيقين أنه كلما نمت معارفه ، صارت صورة الواقع أشد بساطة ويفسّر ميادين أكثر اتساعاً لانطباعاته الحسّية . ويمكن أيضاً أن يعتقد في وجود حد مثالي للمعرفة يمكن العقل الإنساني أن يبلغه . ويمكننا أن نسمّي هذا الحد المثالي باسم الحقيقة الموضوعية » .

وقد بيّن العلماء الفرنسيون ذوو النزعة الفلسفية في القرن الماضي والثلث الأول من هذا القرن ما للعقل من دور كبير في تكوين الوقائع والقوانين والنظريات العلمية ، وطامنوا من دعاوى القائلين بأن العلم مطابقة للعالم الخارجي ، وأثبتوا أن المعرفة العلمية يرجع أغلبها إلى ابتكار عقلنا ، لا إلى معطيات العالم الخارجي كما يزعم الحسيون والتجريبيون والوضعيون السذّج .

*

ونتناول الآن آراء أهم هؤلاء في هذا الباب :

١ — ونبدأ بكلود برنار (١٨١٣ — ١٨٧٨) العالم الفسيولوجي العظيم الذي جاء في كتابه « المدخل إلى الطب التجريبي » (سنة ١٨٦٥) بنقد للمعرفة العلمية خلاصته أن العلم يقوم على الفرض ، إذ الفرض هو نقطة ابتداء البحث العلمي . يقول كلود برنار : « ينبغي بالضرورة أن نقوم بالتجريب ، مع وجود فكرة متكوّنة من قبل . وعقلُ صاحب التجريب ينبغي أن يكون فعّالاً ، أعني أنه ينبغي عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجّه إليها الأسئلة في كل اتجاه ، وفقاً لمختلف الفروض التي تَرِدُ عليه » [١] .

والفروض هي التي تدفع بالعلم إلى الأمام ، وتعين في اكتشاف وقائع جديدة ما كنا نتنبه إليها بدونها . وليدلل على الدور الفعّال الذي للعقل بإزاء الحواس والطبيعة يسوق مثال سلوك فرانسوا هوبر Huber (١٧٥٠ — ١٨٣١) :

* سنعتمد في عرضنا لآرائهم على ما ورد في كتاب بنروبي « الفلسفة المعاصرة في فرنسا » الذي ترجمناه ونشرناه ١٩٦٤ .

(١) Claude Bernard : Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, p. 40.

« إن هذا العالم الفزيائي العظيم ، على الرغم من أنه كان أعمى ، فإنه ترك لنا تجارب رائعة كان يتصورها ثم يطلب من خادمه أن يجربها . ولم تكن عند خادمه هذا أية فكرة علمية . فكـــان هوبر إذن العقل الموجه الذي يقيم التجربة ، لكنه كان مضطراً إلى استعارة حواس غيره . وكان الخادم يمثل الحواس السلبية التي تطيع العقل لتحقيق التجربة المقامة من أجل فكرة سبق تكوينها » [1] بل يذهب إلى حد القول بأنه « ينبغي أن نطلق العنان للخيال ، فالفكرة هي مبدأ كل برهنة وكل اختراع ، واليها ترجع كل مبادرة [2] » . « والفكرة التجريبية تنشأ عن نوع من الشعور السابق للعقل الذي يحكم على الأمور أنها ينبغي أن تحدث على نحو معين . ويمكن القول في هذا الصدد أن لدينا في العقل عياناً أو شعوراً بقوانين الطبيعة ، لكننا لا نعرف شكلها ، والتجربة وحدها هي التي تعلمنا ذلك » [3] .

٢ — وأهم من كلود برنار في هذا المجال ، مجال نقد المعرفة العلمية ، هنري پونكاريه (١٨٥٤ — ١٩١٢) . فله في هذا الباب ثلاثة كتب بالغة الأهمية هي : « العلم والفرض » (١٩٠٢) ؛ « قيمة العلم » (١٩٠٥) ؛ « العلم والمنهج » (١٩٠٩) .

يقول پونكاريه في كتاب « العلم والفرض » (الفصل التـــاسع) إن التجربة هي الينبوع الوحيد للحقيقة — هذا أمر لا يجادل فيه أحد . لكن من التجارب ما هي جيدة ، ومنها ما هي رديئة . والتجارب الرديئة مهما تكاثر مقدارها ، لا تفيد ؛ وتكفي تجربة واحدة يقوم بها عالم ممتاز مثل پاستير ليقضي عليها جميعاً . فما هي إذن التجربة الجيدة ؟

« إنها تلك التي تعرّفنا بشيء آخر غير مجرد واقعة منعزلة ؛ إنها هي التي

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٢ — ٤٣ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٤٣ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٦١ .

تمكّننا من التنبؤ ، أي تلك التي تمكّننا من التعميم . لأنه بدون التعمم ، فالتنبؤ مستحيل . والظروف التي قمنا فيها بالتجربة لن تتكرر أبداً كلها في وقت واحد . فالواقعة الملاحظة لن تعود من جديد أبداً ، والأمر الوحيد الذي يمكن توكيده هو أنه في ظروف مماثلة analogues تحدث واقعة مماثلة . فللتنبؤ لا بد على الأقل من الإهابة بقياس النظير analogie ، أي لا بد من التعميم . ومهما يكن المرء متحفظاً ، فلا بد له من أن يُدْخِل شيئاً من عنده interpole ؛ إذ التجربة لا تعطينا غير عدد معين من النقط المنعزلة فلا بد من ربطها برابط متصل ؛ وهذا تعميم حقاً . بل نحن نفعل أكثر من هذا : فإن المنحنى الذي نرسمه يمر بين النقط الملاحظة وبالقرب من هذه النقط ؛ ولا يمر بهذه النقط نفسها . وهكذا نحن لا نكتفي بتعميم التجربة ، بل نحن نصحّحها ؛ والفزيائي الذي يودّ أن يمتنع من هذه التصحيحات وأن يقتصر حقاً على التجربة البحتة تماماً سيضطر إلى صياغة قوانين غريبة حقاً .

فالوقائع المجردة faits tout nus لا تكفي إذن ؛ ولهذا لا بد لنا من العلم المرتّب أو المنظّم .

وكثيراً ما يقال : يجب أن نجرّب دون فكرة سابقة . وهذا غير ممكن ؛ لأن هذا سيجعل كل تجربة عقيمة ، ولو حاولناه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . فكل واحدٍ منّا يحمل في نفسه تصوره للعالم ، هذا التصور الذي لا يستطيع التخلص منه بسهولة . فمثلاً لا بد لنا من استعمال اللغة ، ولغتنا مصنوعة من أفكار سابقة idées préconçues ولا يمكن أن تكون إلا كذلك . بيد أنها أفكار سابقة غير مشعور بها ، وهي أخطر ألف مرة من تلك المشكور بها [1] » .

إن العالِم يجب عليه أن يرتب ؛ وهو يصنع العلم بالوقائع ، كما نبني البيت بالأحجار . لكن تكديس الوقائع لا يعدّ علماً ، كما أن تكديس الأحجار لا

(١) Henri Poincaré : La science et l'hypothèse, p. 158-159. Paris, Flammarion, 1968.

يكوِّن بناءً . والمهم هو ترتيب الوقائع وتنظيمها ، وهو أمر ليس في الوقائع نفسها ، بل في عقل العالِم .

وكما قلنا ، لا بد من التعميم من الظواهر أو الوقائع المشاهدة إلى كل ما يناظرهـــا .

« وكل تعميم هو فَرْض hypothèse ؛ فللفرض إذن دور ضروريّ لم يجادل فيه أحد . ولكن يجب دائماً — وبأسرع ما يمكن وبأوسع ما يمكن — أن يُخْضع هذا الفرض (التعميم) للتحقيق . ومن الواضح أنه إذا لم يفلح في هذا الامتحان ، فلا بد من اطراحه دون تأسّف » (الكتاب نفسه ، ص ١٦٨ ، باريس سنة١٩٦٥) .

ونحن ، في العلم الطبيعي ، لا نعرف غير الاضـــافات relations ، ولا نعرف الموضوعات؛ ولهذا فإن العلم علم بالتراكيب structures لا بالكيفيات qualités . ولما كنا لا نعرف إلاّ العلاقات أو الإضافات ، فإننا لا نعرف الحقيقة الواقعية réalité ، وإنما نعرف الظواهر phénomènes فقط . وإذا تجاوزنا الظواهر ، كوّنا صوراً عن الأشياء ليس لها في الحقيقة غير معنى ميتافيزيقي (راجع الكتاب نفسه ص ١٦٨ ، ١٧٠) .

وفي كتاب « قيمة العلم » يزيد الأمر وضوحاً فيقول : « إن القانون يصدر عن التجربة ، لكنه لا يصدر عنها مباشرةً . فالتجربة فردية ، والقانـــون المستخلص منها عام . والتجربة ليست إلا تقريبية ، والقانون مُحدَّدٌ بدقة ، أو هو يزعم لنفسه ذلك . والتجربة تتم في ظروف شديدة التعقيد دائماً . وصيغة القانون تستبعد هذه التعقيدات ، وهذا هو ما يسمى باسم « تصحيح الأخطاء المنتظمة » . وبالجملة فإنه ينبغي التعميم من أجل استخلاص القانون من التجربة ، وتلك ضرورة تفرض نفسها على أشدّ الملاحِظين احتياطاً »[1] .

---

(١) H. Poincaré : La valeur de la science, p. 142.

والعلم سيكون دائما علمنا نحن ؛ غير إنه وإن كان نسبياً إلى الانسان ، فهو ليس نسبياً إلى الفرد ، ولا الى عالمٍ بالذات ، أو هواه ، إنه ليس عملاً مصطنعاً ، بل هو الناتج الطبيعي لتفاهم . فمثلاً خاصية المكان ، وهي أنه ذو ثلاثة أبعاد ، ليست إلا خاصيّة باطنة للعقل الإنساني ، إن صحّ هذا التعبير . ويكفي أن نقضي على بعض هذه الارتباطات ، أعني هذا التداعي بين المعاني ، لكي نحصل على لوحة توزيع مختلفة . وهذا يمكن أن يكفي لكي يحصل المكان على بُعدٍ رابع [1] . إننا اخترنا المكان الأيسر ، والتجربة هي التي أرشدت اختيارنا .

ويرى پونكاريه أن المبادىء principes اصطلاحات وتعريفات مستورة ، لكنها مشتقة من القوانين التجريبية ؛ وهذه القوانين توضع بمثابة مبادىء يعزو إليها عقلنا قيمة مطلقة .

والعالم لا يخلق الواقعة العلمية خلقاً حراً ، لأن الواقعة الغليظة هي التي تفرض عليه الواقعة العلمية . إن العالم لا يخلق الواقعة العلمية من العدم ، لأنه يصنعها من الواقعة الغليظة le fait brut ، وتبعاً لذلك فإنه لا يصنعها كما يريد وبحرّية . وكل ما يخلقه العالمُ في واقعه هو اللغة التي يعبر بها عنها . —

والاحتمال probabilité يلعب دوراً كبيراً في المعرفة العلمية . واطراح الاحتمال معناه القضاء على العلم . ذلك أن حال ظاهرة ما يتوقف على شيئين : الحالة التي بدأت منها ، والقانون الذي تبعاً له تتغير حالتها . لكن قد يحدث كثيراً أن نعرف القانون ، دون أن نعرف الحالة المبدئية ، ولا مفر حينئذ من اللجوء إلى حساب الاحتمال . وثم أحوال أخرى يكون المجهول فيها ليس فقط الحالة المبدئية ، بل وأيضا القوانين . ثم إن الظروف من التعقيد والتشابك بحيث يكفي أن يخفى عنا عامل صغير ، لكي نخفق في تحديد الناتج . وقد يحدث أن يكون لسبب صغير جداً يندّ عنا إدراكه نتيجة كبيرة لا نستطيع أن نتبينها .

---

(١) H. Poincaré : Science et méthode, p. 123.

والظواهر تخضع لقوانين الصدفة حينما تكفي فروق صغيرة في الأسباب لإحداث فروق كبيرة في النتائج . وهذا ينطبق بوجه خاص في ميدان التاريخ . وأكبر صدفة هي ميلاد رجل عظيم ، فبالصدفة وحدها التقت خليتان تناسليتان مختلفتا الجنس (ذكر وأنثى) كانت كل منهما تحتوي من ناحيتها على العناصر المستسرّة التي أدى فعلهما المتبادَل إلى إنتاج العبقرية . وكان يكفي القليل جداً كي لا يتم الاخصاب ، وكان يكفي أن ينحرف الحيوان المنوي بمقدار عُشر مليمتر لكيلا يولد نابليون ، فيتغير بذلك مصير القارة الأوربية [١] .

٣ — واهتم بيير دوهم Pierre Duhem (١٨٦١ — ١٩١٦) ، الفزيائي الفرنسي ومؤرخ العلوم الكبير — ببيان حدود العلم ، وبخاصة في الفزياء، وذلك في كتابٍ بعنوان: «النظرية الفزيائية: موضوعها وتركيبها»(١٩٠٦)

يقول دوهم : « إن النظرية الفزيائية ليست تفسيراً . إنها نظامٌ من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادىء ؛ وتهدف إلى تمثيل مجموعٍ من القوانين التجريبية على أبسط وأكمل وأدق نحو ممكن [٢] » .

والفيزياء في تغير مستمر ، ولا يمكن التحدث في الفيزياء عن دقة رياضية ؛ ذلك أن الفيزيائي يعمل بفروض ، والفرض الفيزيائي ليس حقيقة لا نزاع فيها . والنظرية الصحيحة ليست هي تلك التي تفسّر الظواهر تفسيراً مطابقاً للواقع ، بل هي النظرية التي تمثل — على نحوٍ مُرْضٍ — مجموعة من القوانين التجريبية . إن في النظرية الفزيائية أربع عمليات أساسية ، وهي : ١ — تعريف المقادير الفزيائية وقياسها ؛ ٢ — اختبار الفروض ؛ ٣ — النمو الرياضي للنظرية ؛ ٤ — مقارنة النظرية بالتجربة . والمعيار الوحيد لصحة النظرية الفزيائية هـو اتفاقها مع التجربة . والنظرية تصنّف القوانين التجريبية . « والباقي الخصب في المذاهب الفزيائية هو العمل المنطقي الذي به وصلت الى تصنيف عدد كبير من

---

(١) H. Poincaré : Science et méthode, p. 95.

(٢) P. Duhem : La théorie physique : son objet et sa structure, p. 26. Paris, 1906.

القوانين تصنيفاً طبيعياً باستنباطها كلها من بضعة مبادىء ؛ والعقيم الزائل فيها هو السعي لتفسير هذه المبادىء ابتغاء ربطها بافتراضات تتعلق بالحقائق الواقعية التي تستتر وراء المظاهر المحسوسة [1] » .

« والتجربة في الفيزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموع من الوقائع ، بل هي أيضاً ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية بواسطة قواعد مستعارة من النظريات الفيزيائية [2] » . « والتجربة في الفيزياء ملاحظة دقيقة لمجموعة من الظواهر ، مصحوبة بتفسير هذه الظواهر . وهذا التفسير يستبدل بالمعطيات العينية المتحصّلة عن طريق الملاحظة — الامتثالات المجردة الرمزية التي تناظرها ، بفضل نظريات يُقِرُّ بها الملاحِظ » [3] .

كذلك الحال في القانون الفزيائي : إنه ليس نسخة طِبقَ الأصل من الواقع المُعطى ، بل هو بالأحرى من خلق العقل . « والقانون في الفزياء علاقة رمزية يقتضي تطبيقُها على الواقع العيني أن يعرف المرء ويُقر بمجموع من النظريات » (ص ٢٧٤) . ويضرب لذلك مثلاً بقانون ماريوت الذي يقول إنه في درجة حرارة واحدة فإن الأحجام التي تشغلها نفس الكتلة من الغاز تتناسب تناسباً عكسياً مع الضغوط الواقعة عليها . « فالحدود التي تدخلها ، ومعاني الكتلة والحرارة والضغط هي الأخرى أفكار مجردة فقط ، بل هي أكثرُ من هذا رمزيةً ؛ والرموز التي تكونها لا تتخذ معنىً إلا بفضل النظريات الفزيائية » (ص ٢٧١) .

والقانون الفزيائي دائماً رمزيّ . والرمز هو في حقيقة الأمر غير صحيح ، ولا باطل ؛ إنما يتفاوت في جودة الإختيار للتعبير عن الواقع الذي يمثّله . إنه يصورّ هذا الواقع على نحوٍ متفاوت في الدقة ، متفاوت في التفصيل . « إن

---

(١) الكتاب نفسه ص ٥٧ — ٥٨ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٢٥٤ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣٨ .

القانون الفزيائي دائما موقت ، لا لأنه يجب أن نفهم من هذا أن القانون الفزيائي صادق مدةً ما ، باطلٌ بعد ذلك ، لأنه ليس في لحظة من اللحظات صادق ولا كاذب ؛ إنما هو موقت ، لأنه يمثل الوقائع التي ينطبق عليها بتقريبٍ يرى الفزيائيون أنه الآن كافٍ ، لكنه سيصبح غيرَ مقنع لهم ذات يوم » [1] .

ويبين دوهم أن الوقائع المشاهدة في المعمل ليست هي وقائع الطبيعة ، فبين هذه وتلك تدخلت إطارات العقل الإنساني . وظل الذات الإنسانية يلقى دائما على ملاحظات الظواهر ، ولهذا لا تعود الظواهر كما هي في الطبيعة ، بل كما تدرك من خلال العقل الإنساني .

وأي قانون ناجم عن التجربة هو تقريبي ، وهو بالتالي قابل لما لا نهاية له من الترجمات الرمزية المتمايزة ، وينبغي على الفزيائي أن يختار ، من بين هذه الترجمات كلها ، تلك التي تزوّد النظرية بفرضٍ خصب [2] .

٤ — ويواصل نقد العلم في نفس الاتجاه اميل مايرسون Emile Meyerson (١٨٥٩ — ١٩٣٣) ولكنه يقيم نقده على أساس أن العالم في وضعه للعلم ، يعتمد دائماً على مبدئين : مبدأ الهوية identité ومبدأ العلِيّة . يقول مايرسون عن مبدأ الهوية : « الهوية هي الاطار الأبدي لعقلنا . ولهذا لا نملك إلاّ أن نجدها في كل ما يخلقه العقل ... والعلم حافل بها [3] . » . وكل تفسير علمي هو عبارة عن ادراك الهوية بين المقدّم والتالي . وهذا بعينه هو مبدأ العليّة العلمية ، ولهذا ترجع العليّة إلى الهوية . ونحن في المعرفة العلمية نسعى إلى رد المتعدد إلى الواحد الهوِي identique . والاتّجاه العام لتقدم العلم يجعل السيادة لما هو في حال هويّة على ما هو مختلف .

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ٢٨١ .
(٢) الكتاب نفسه ، ص ٣٢٨ .
(٣) E. Meyerson : Identité et realité, p. 314.

وفي البحث العلمي ، لا يعتقد العقل أنه فهم حقاً إلا إذا توصل إلى استخلاص هويات وثباتات في الواقع المتحرك للعالم الفزيائي . وهذا يفسّر إلى حدّ ما تركيب النظريات الفزيائية ، إذ تسعى إلى تجميع أصناف الظواهر بواسطة شبكة من المساويات égalités والمعادلات ، وإلى استبعاد الاختلاف والتغير الحقيقي ، وإلى بيان أن التالي كان متضمّناً في المقدّم .

لكن إذا كان المثل الأعلى للعقل هو امتصاص كل تنوع كيفيّ وكل تغير في العالم الفزيائي – امتصاصه في هوية وثبات مطلقين ، فإن سعي العقل سيكون وهمياً . لكننا ونحن نسعى للعثور على هويات ، كثيراً ما نصطدم بما لا يقبل الردّ الى الهوية ، أي بعناصر « لا معقولة » تقاوم سعينا إلى العثور على الهوية باستمرار .

٥ – ويأخذ ادوار لو روا Edouard Le Roy [١٨٧٠ – ١٩٥٤] في نقد الوقائع والقوانين والنظريات العلمية :

أ) أما بالنسبة إلى الوقائع ، فهو يقول إنها « اقتطعها العقل من المادة الهُلامية للمُعْطَى ، بنفس الجهاز الذي استخدمه الإدراك العام ، لكن بقصد آخر : هو التمهيد لتقرير قولٍ محكَم [١] » ويقول أيضاً : « إن كل واقعة هي نتيجة تعاون بين الطبيعة وبيننا ، وكل واقعة رمزٌ على وجهة نظر اتخذت للنظر في الواقع . وتوجد في الوقائع بقيّة مستَمرّة من الموضوعية ، لكنّ نفس المُعطي الواحد المتصل هو الأساس في كل الوقائع ؛ والعلم ، وهو مشغولٌ فقط بالتقطيع المميّز لوجهة نظره ، لا ينظر في هذه المادة ، واستخلاصها هو عمل النقد الفلسفي » [٢] ولهذا يقرر لوروا بكل صراحة بأن « الوقائع العلمية

---

(١) Ed. Le Roy : « La science et la philosophie », in RMM, année 1899, p. 517.

(٢) المقال المذكور ، ص ٥١٨ .

إنما يضعها حقاً العالِمُ الذي يشهدها ؛ وهيهات أن تكون مفروضةً عليه من الخارج [1] ».

ب) وقوانين الطبيعة إنما هي نتاجُ تقطيع وتفتيت للمادة . ويحمل لوروا على القول بضرورة القوانين الطبيعية وبالجبرية العلمية ، فيقول : « إن كل قانونٍ لا يمكن أن يُعْلَن أنه عنصرٌ مستخرج من الأشياء ، بل يظهر أنه من تركيبِ العقل . وهو رمزٌ ونتاجٌ لاستعدادنا لتبديل الزوايا التي منها ننظُر إلى الثبات في العالم » . [2] والقوانين نتاج لعمليات منطقية تكشف عنها أكثر ما تكشف عن الطبيعة . والقانون العلمي ليس مستخلصاً من الوقائع ، بل تركيب رمزيّ يَشيَّد بمناسبة الوقائع : إنه درجة ثانية من تعقيل الواقع ، أي جعله عقلياً . ويراد بالقوانين أن تحلّ محل الوقائع بوصفها معطيات مقدَّمة إلى التأمل اللاحق . وكما أن الواقعة كانت في لغة العقل مجازاً للمعطى ، فكذلك في هذه اللغة القانون صيغة مجازية للوقائع .

جـ) وكذلك الحال في النظريات : « إن دور النظرية ليس استباق المجهول ، اللهمّ إلاّ عَرَضاً؛ بل هو ، قبل كل شيء، ايجاد اسكيم عام للامتثال يمكن تكييفه مع نوعٍ من القوانين . ونسبة النظرية إلى القانون كنسبة القانون إلى الواقعة : نمطٌ مولّد وصورة رمزية [3] » . والنظريات ، في مبدئها الجوهري وفكرتها الأساسية ، هي بطبعها غير قابلةٍ للتحقيق ، وتفلت جذرياً من التجربة، وتتجاوز بطريقة مطلقة : التجريبيةَ ؛ ولا يمكن أبداً إخضاعها لضوابط الملاحظة . إنها في الواقع تحريفات لرموز ، وتبعاً لذلك يمكن تعديلها إلى غير نهاية . والنظريات موقتة . والفروض تستمد قيمتها الجدية من خصوبتها والهدف من العلم التجريبي هو إذن التعقيل التدريجي للواقع .

والعلم يقوم في الانتقال من الإدراك الغليظ إلى العقل الصريح عن طريق

(١) المقال المذكور ، ص ٥١٨ .
(٢) المقال المذكور ، ص ٥٢٠ .
(٣) المقال المذكور ص ٥٢٧ .

العيان intuition . « ووظيفة العلم هي أنْ ينظم الطبيعة وأن يخلق فيها — بتقطيع مرتّب بحسب مقتضيات القول — حقيقة عقلية قابلةً للممارسة تماماً ، ترغمها قوانين الأصل والتكوين على أن تكون نسبية وممكنة [1] » .

— ٣ —

نقد الجبرية العلمية

وتقوم المعرفة العلمية على أساس مبدأ العليّة بوصفه المبدأ الرئيسي في التفسير . ويقول هذا المبدأ « إن كل ما يحدثْ له علّة ، ونفس العللّ ينتج نفس المعلولات » . ويرتبط به مبدأ العلّة الكافية الذي يقول إن لكل حادث علّة تفسّر وجوده ، ولماذا وجد هكذا ولم يوجد على نحوٍ آخر . ولما تبين أن مبدأ العلّة الكافية يحوطه الغموض ، استبدل به فكرة القانون الذي يعبّر عنه بلغة الرياضيات . ومن هنا كان مبدأ قانونية الطبيعة Gesetmässigkeit ويقول إن أحداث الطبيعة تقع وفقاً لقوانين حتمية ، كلية دقيقة . وهذا هو ما يسمى بمبدأ الحتمية أو الجبرية العلمية déterminisme . وارتبطت به فكرة إمكانية التنبؤ ، ما دامت الأحداث خاضعة لحتمية دقيقة ، فيمكن بالتالي التنبؤ بما سيحدث إذا عرفنا الأحوال القائمة في لحظة ما .

لكن مبدأ الحتمية ، وما يتبعه من آلية وإمكانية للتنبؤ العلمي — ما لبث أن هوجم . ومن أوائل من هاجموه في النصف الثاني من القرن الماضي اميل بوترو (١٨٤٥ — ١٩٢١) .

رأى بوترو أن الحرية ، لا الضرورة المطلقة ، هي أساس الوجود . وفي

(١) المقال المذكور ص ٥٦٢ .

الطبيعة لا يوجد إلاّ درجات من الحريّة . ولا يكفي وجود الممكن contingent لكي يتحقق الوجود حتماً . ولا يمكن أن نستنتج الوجود من الممكن ، كما نستنتج نتيجة قياس من مقدّماته . والواقع أغنى من الممكن : « إن الممكن هو المادة التي صُنِـع منها الوجود . لكن الوجود ، مردوداً هكذا إلى الممكن ، يبقى مثالياً محضاً ؛ وللحصول على الوجود الواقعي ، لا بد من الإقرار بعنصر جديد ... وهكذا ، ليس الممكن هو الذي يحتوي على الوجود ، بل الوجود هو الذي يحتوي على الممكن وأكثر منه : أعني تحقيق ضد أولى من ضد آخر ، والفعل بمعنى الكلمة . والوجود هو تركيب هذين الحدّين ، وهذا التركيب لا يقبل الرد [1] » . « والوجود المعطى فعلاً ليس إذن سلسلة ضرورية من الممكن : إنه شكلٌ ممكن منه » (الكتاب نفسه ص ١٩) . ولا يمكن أن نعد القانون القائل بأن : « كل ما يحدث هو معلول ، ومعلولٌ متناسب مع علّته » أو بأن « لا شيء يضيع ، ولا شيء يخلق » – لا يمكن أن نعد هذا القانون معطى مع الوجود نفسه ، لأن فكرة الاطراد uniformité والثبات غريب عن الوجود المعطى بوصفه كذلك ، وهو يتألف جوهرياً من مجموعة من الظواهر المتغيرة المتنوعة » . (الكتاب نفسه ص ٢٠) . والعلية هي رابطة ضرورة موضوعة قبلياً a priori .

وقانون العلية ، عند التحليل الدقيق ، تبيّن أنه حقيقة ناقصة ونسبية . والعالم ، منظوراً إليه في وحدة وجوده الحقيقي ، يمثل عدم تعين جذرياً . وليس ثـمّ تكافؤ ، وعلاقة علية خالصة بسيطة ، بين الإنسان والعناصر التي أوجدته ، بين الوجود النامي والوجود الذي هو في سبيل التكوين .

« كل شيء إذن ممكن تماماً » (ص ٢٩) ، أي أنه ليس ضرورياً ولا عرضياً ، بل هو حرّ : إنه تعبير عن شعورٌ كُليّ ، وعقل كليّ ، وقوة سرمدية خلاّقة .

---

(١) Emile Boutroux : De la contingence des lois de la nature, p. 15-16. 11e éd., Paris, 1897; 1e éd., 187.

« إن القوانين هي المجرى الذي يمرّ فيه سيلُ الوقائع : لقد شقّته ، وإن كانت تتبعه . وهكذا فإن الطابع الإلزامي لصيغ المنطق ، وإنْ كان مُبرراً عملياً ، ليس إلاّ مظهراً » . والواقع أن العلاقات المنطقية الموضوعية لا تسبق الأشياء ، بل تشتق منها . والبرهان البَعْدي ، شأنه شأن التأمل القَبْلي ، يخلي إذن مكاناً لفكرة الإمكان الجذري في إنتاج المشابهات والاختلافات التي منها تنجم الأجناس والأنواع في الطبيعة ، أعني في وجود التصور وقانونه .

ويسوق بوترو شواهد على عدم الحتمية في الطبيعة وعدم التناسب بين العلة والمعلول . من ذلك أنه « توجد أحوالٌ تكفي فيها تغييرات لا قيمة لها وغير مُدْرَكة في ذاتها من أجل أن تُحَدِّد نهائياً – بسلسلة من الحركات المضادّة الآلية الخالصة – نتائج بالغة . ومثال ذلك : اختلال التوازن : فالحبّة التي تسقط من منقار الطير على جبلٍ مغطى بالثلوج يمكن أن تحدث انهيارات ثلجية تملأ الأودية » (الكتاب نفسه ص ٦٠ – ٦١) .

والمادة لا تستطيع أن تفسّر الحياة والفكر . والانتقال من الخصائص الرياضية إلى الخصائص الفزيائية ، من المادة إلى الأجسام ، لا يمكن أن يعدّ قبلياً مفروضاً على الأجسام . وتطبيق الرياضيات على الفزياء العينية لا يعطي أبداً غير نتائج تقريبية . « صحيح أن المرء يعتقد أنه لو عرفت كل الأحوال الآلية للظواهر الفزيائية ، لأمكن التنبؤ لهذه بتعيين مطلق . لكن الأمر هو أمر معرفة هل القول : « كل الأحوال » يستجيب لشيء واقعيّ : فلو وجد ، بالنسبة إلى الظواهر الفزيائية ، عدد محدودٌ من الأحوال الآلية المحددّة تمام التحديد ... هل يمكن أن نقرّر أنه لا يندّس في السلسلة الإرادية للعلل الآلية أقلُّ إنحراف ؟ [1] » . « وهكذا لا يوجد تكافؤ كامل بين نظام الظواهر الفزيائية بالمعنى الحقيقي ، وبين نظام أحوالها الآلية ؛ وقانون الواحدة لا يتأثر مقدماً بقانون الأخرى . « والقوانين الفزيائية والكيميائية الأبسط والأعم تعبّر عن

(١) الكتاب نفسه ص ٦٧ – ٦٨ .

روابط بين أشياء لا متجانسة بحيث أنه من المستحيل أن نقول إن التالي يتناسب مع المقدم وينتج عنه ، بهذه المثابة ، كما ينتج المعلولُ عن العلة ... وليس ثم ، بالنسبة إلينا ، غير العلاقات المعطاة في التجربة والممكنة مثلها [1] » .

والإمكان في عالم الحياة أظهر وأكبر . إذ القوانين الفزيائية والكيميائية لا تكفي لتفسير الظواهر الفسيولوجية : « إن الكائن الحيّ يحتوي على عنصر جديد ، لا يمكن رده إلى خصائص فزيائية : السير نحو نظام ترتيبي ، الفردانية» ، هذا بينما لا يوجد في العالم اللاعضوي أفراد ولا تفرُّد . والذرة ليست فرداً ، لأنها قابلة للانقسام ربما إلى غير نهاية ، أما الكائن الحيّ فخلق لنفسه فرديةً ويولـّد موجوداتٍ قادرةٍ هي نفسها على الفردية . والعالم الفزيائي لا يقدم لنا شيئاً شبيهاً بالخلية الحية .

وفي ميدان الحياة الإنسانية على وجه التخصيص نجد أن مبدأ الضرورة المطلقة غيرُ مقبولٍ إطلاقاً . وينكر بوترو رد ما هو نفسي إلى ما هو فسيولوجي ، كما يحارب نظرية توازي الظواهر النفسية والظواهر الفزيائية والتي تقول إن النفس ليست غير وظيفة الحركة . « والعالـَم النفساني ، منظوراً إليه في ماهيته الخاصّة ، لا يمكن أن ينظر إليـّه على أنه بطانةٌ للعالم الفزيائي ، إذ حينئذ لا يمكن تفسير عدم التناسب الشديد الموجود ، من الناحية الأخلاقية ، بين فعلين بذلا تقريباً نفس القدر من الطاقة الفزيائية واستهلكا تقريباً نَفس الكميّة من الكربون » (الكتاب نفسه ، ص ١١٦) .

وثم نوعان من القوانين : النوع الأول قوانين وثيقة الصلة بالرابطة الرياضية ، وتتضمن صناعة شاقة وتنقية للتصورات . والنوع الثاني أقرب إلى الملاحظة والاستقراء الخالص البسيط . « الأولى تعبـّر عن ضرورة دقيقة ، إن لم تكن مطلقة ، لكنها تظلّ مجردة عاجزة عن تحديد التفاصيل وطريقة التحقق الفعلي للظواهر . والثانية تتعلق بالتفاصيل وبالعلاقات القائمة بين

---

(١) الكتاب نفسه ص ٧٤ .

المجموعات المركبة المنظّمة : فهي إذن أكبر تأثيراً من الأولى ، لكن لمّا لم يكن لها أساس آخر غير التجربة وتربط بين حدودٍ لا متجانسة تماماً ، فإنها لا يمكن أن تعدّ حاملة للضرورة nécessitantes . والتنبؤ الممكن لا يتضمن الضرورة ، لأن الأفعال الحرّة يمكن أن تتضمنّها . وهكذا نجد أن الضرورة والتحدد شيئان متميّزان . وعلمنا لا يفلح في مزجهما في وحدة » (الكتاب نفسه ص ١٤٠) .

والقوانين ليست ضرورية ؛ ومهمتها أن تحررنا وتمكنّنا من إضافة علمٍ نشيطٍ فعّال إلى التأمل النظري الذي انحصر فيه الأوائل .

* * *

وكلما تقدم البحث العلمي في العالم الذريّ وما تحت الذرّي اتضح تخلخل مبدأ الحتمية والجبرية .

وقد عرض أزمة الجبرية العلمية هذه لوي دي بروي (ولد سنة ١٨٩٢) ، العالم الفيزيائي الفرنسي العظيم ، فقال : « إن الفزياء ، أعني علم المادة الجامدة ، بدت حتى الآن على أنها قلعة الجبرية ، حتى إن خصوم هذا الرأي بَدَوا مستعدين لترك هذا الميدان لها نهائياً . ورغم ذلك فإن أحدث النظريات التي قال بها الفزيائيون — ربما ضد رغبتهم — لتفسير الوقائع التجريبية تتجه — لا إلى التخلي تماماً عن الجبرية في الفزياء (ولقد قلتُ من قبل إن وجود هذا العلم نفسه لا يسمح بذلك) — بل إلى عدم النظر إلى الجبرية على أنها محكمة وكلية ، وإلى فرض حدود عليها . فلماذا ، وكيف حدث هذا التطور غير المنتظر للفكر العلمي ، هذا هو ما أودّ الآن تفسيره ها هنا .

إن إطار إدراكاتنا هو المكان ذو الثلاثة أبعاد ؛ ولدينا ميل إلى الإقرار بأن كل الطبيعة الفزيائية يجب أن يكون في الإمكان امتثالها في هذا الإطار بالدقة . لكن إدراكاتنا ليست ثابتة ؛ إنها تتعدّل بمرور الزمان . والميل الطبيعي لدى أولئك الذين سعوا إلى بناء نظريات فزيائية كان هو اعتبار العالم مؤلفاً من

عناصر لها في كل لحظة ترتيب معين في المكان ، وهذا الترتيب يتغيّر بمرور الزمان ، لأن العالـَم الفزيائي يتحول . وحالة الكون المادي في لحظة معلومة ستحدد تماماً بتوزيع هذه العناصر ، أعني بنوع من التشكيل ، أو الشكل كما كان سيقال في القرن السابع عشر ؛ وحينئذ سيتناسب تطور العالم المادي مع التغيرات المتواصلة لهذا التشكيل . ولهذا فإن ديكارت ، حين أراد أن يرسم مقدّماً برنامج العلم الحديث طالب بالسعي لتفسير الوقائع الفزيائية « بواسطة الأشكال والحركات » . ومثل هذا التصور سيكون على اتفاق تام مع مبدأ الجبرية لو كانت معرفة وضع وسرعة عناصر العالم الفزيائي في لحظة معينة — كافيةً لتحديد كل الحركات اللاحقة تحديداً كاملاً ...

فإذا وضعنا أنفسنا في حال عالم فزياء قبل ثلاثين سنة ، فإننا نجد أن المادة عنده ترجع إلى مجموعة من البروتونات protons والكهيربات électrons . والمشكلة الرئيسية ، بل المشكلة الوحيدة تقريباً ، هي في معرفة ما هي قوانين الحركة التي ينبغي تطبيقها على هذه الجسيمات corpuscules . لقد كان طبيعياً أن تتخذ كقوانين لحركة الجسيمات قوانين ميكانيكا نيوتن الكلاسيكية . ذلك أن هذه الميكانيكا تحققت صحتها على نحوٍ رائع في دراسة حركة النجوم ودراسة حركة الأجسام المادية التي تحيط بنا على سطح الأرض ؛ فبدا من الجائز إذن تطبيقها — بالاستكمال — على العناصر النهائية التي بدا أن المادة تتألف منها . ومن بين الخصائص الجوهرية لميكانيكا نيوتن مطبّقةً على الجسيمات ، هو أنها تتطابق مع الجبرية . وفي التصور الكلاسيكي ، الجسيم هو مجرد نقطة مادية ذات أبعاد يمكن التغاضي عنها : وفي كل لحظة له في المكان موضع محدد تماماً ، وخلال الزمان يرسم منحنياً معيّناً ، هو مساره ومعادلات الميكانيكا الكلاسيكية تمكننا ، إذا ما عرف موضع وسرعة الجسيم في لحظة معلومة ، من التنبؤ بدقة بكل الحركة التالية التي يتحركها الجسيم . ولو كانت الميكانيكا الكلاسيكية قابلةً للتطبيق فعلاً على جسيمات المادة ، ولو استطعنا أن نعرف بالدقة في لحظة معينة أوضاع وسرعات كل الجسيمات التي

مجموعها الهائل يؤلّف العالم المادي ، فإن التطور المقبل لهذا العالم المادي سيتحدد على نحوٍ لا مفرّ منه ، والمثل الأعلى الذي وصفه لابلاس Laplace في العبارة التي أوردناها من قبل [1] سيتحقق ، على الأقل من حيث المبدأ . لكني يجب عليّ أن ألحّ ها هنا في توكيد نقطة وهي أن الجبرية الدقيقة لحركة جسيم تقوم جوهرياً على فرض مسلم به دون مناقشة في العلم الكلاسيكي وهو أن من الممكن أن نعرف ، أي أن نقيس ، بدقة في نفس اللحظة موضعَ الجسيم وحال حركته ، محدداً بسرعته .

ومذهب الجبرية انتصر في النظريات الجسيمية منذ عدة سنوات ، ولكنه منذ ذلك الحين استشعر أن صخرة تربيا قريبة من الكابِتول [2] . فإن تطبيق القوانين والتصورات الميكانيكية الكلاسيكية على العناصر النهائية للمادة ، تكشّف في نهاية التحليل أنه عاجز عن تفسير الواقع التجريبي ، بعد أن قدّم في البداية نتائج مشجّعة . وكان السبب في هذا الإخفاق هو اكتشاف صنف من الظواهر الجديدة ، هي ظواهر الكمام quanta ، وهذه الظواهر من المستحيل تفسيرها بواسطة التصورات الكلاسيكية وحدها ... إن دراسة ظواهر الكمام قد ادى بالفزيائيين بعد تحسّسات طويلة إلى الإقرار بأنه لتفسير خصائص المادة ، لم يكن كافيا عدّها مؤلفّة من جسيمات ، بل لا بد من ان نشرك مع هذه

---

(١) وهي ما قاله لابلاس في كتابه « بحث في حساب الاحتمالات » : « لو عرف عقل ما ، في لحظة معلومة ، كل القوى الشائعة في الطبيعة ومواضع الكائنات التي تتألف منها ؛ ولو كان هذا العقل من الاتساع بحيث يخضع هذه المعطيات للتحليل ، ويشمل في صيغة واحدة حركة أكبر الأجسام في الكون وحركة أخف الذرات – أقول إنه بالنسبة إلى عقل كهذا فإنه لا شيء سيكون غير يقيني بالنسبة إليه وسيكون المستقبل مثل الماضي حاضراً أمام عينيه » .

(٢) عبارة مجازية كان أول من قالها هو ميرابو في خطبة ألقاها في الجمعية التأسيسية (مايو سنة ١٧٩٠) في اللحظة التي بدا فيها منتصراً ولكنه استشعر قرب سقوطه . والصخرة التربيـة (وباللاتينية arx tarpeia) تقع على الطرف الجنوبي الغربي من الكابيتول ، وكان من فوقها يلقى بالمحكوم عليه بالإعدام . أما الكابيتول فيطلق على أشهر تلال روما ، وكان مقاماً عليه معبد جوبيتر وقلعته . وتوالى انشاء المعابد عليه وآخرها المعبد الذي اقامه طيطوس ودوميتيان . والعبارة المجازية معناها ان اوج الانتصار قريب من السقوط .

الجسيمات موجات مدلولها الفزيائي ... يثير الدهشة . ومن ناحية اخرى ، فلصياغة القوانين التجريبية لظواهر الكمام ، كان لا بد دائماً من ادخال ثابت كُلّي جديد لم تعرفه الفزياءُ الكلاسيكية ، يسمى ثابت بلانك Planck ، باسم العالم الألماني الشهير الذي كان اول من اكتشف أهميته . وهذا الثابت الذي يمثّل عادةً في المعادلات بالحرف هـ h لا يقبل أيّ تفسير Constante في إطار النظريات الكلاسيكية المؤسسة على ميكانيكا نيوتن . وأهميته (أو مدلوله) كانت ، منذ ثلاثين سنة ، ولا تزال إلى حد كبير اليوم ، هي لغز الفزياء الحديثة : لقد بقي المقطع غير القابل للحلّ في « الكلمة المتقاطعة » للطبيعة .

ولنسجل هاهنا نقطة مهمة وهي أن للثابت هـ قيمةً ضئيلة جداً بالنسبة إلى المقادير التي تتدخل عادة في الظواهر التي في مستوانا نحن . وهذا هو السبب في أن وجوده لم يفرض نفسه على انتباهنا إلاّ حين عرفنا كيف ندرس تركيب المادة ، أعني الظواهر التي في المستوى الذريّ او المستوى تحت الذريّ .

والميكانيكا الجديدة ترفض أن تعزو إلى الجسيم وضعاً محدداً باستمرار في المكان . وكل ما تقوله لنا هو أن الجسيم موجود بالضرورة في المنطقة ... المشغولة بالموجة وأن له خط الوجود في نقطة ما بقدر ما تكون سعة الموجة أكمل في هذه النقطة . كذلك فإن الطريقة الجديدة في النظر لا تسمح بعدُ أن نعزو دائماً إلى الجسيم حركةً محدّدة تمام التحديد ... وفي الميكانيكا الجديدة يوجد دائماً نوع من عدم اليقين (أو التعيّن) فيما يتعلق بوضع الجسيم ونوع من عدم اليقين (أو التعيّن) incertitude بالنسبة إلى حال حركته . وبدراسة الخواصّ الرياضية للموجات يمكن أن تبيّن أن هذين النوعين من عدم اليقين (أو عدم التعيّن) ليسا مستقلّين الواحد عن الآخر : فكلما صغر الواحد ، كَبرُ الآخر ... وفي الميكانيكا التموجية الجسيم المصحوب بموجة مكانه غير متعين ، ويمكن أن يوجد في أية نقطة من المكان . فالمعرفة الكاملة بالحركة تجرّ إلى عدم تعين مُطلق بالنسبة إلى الوضع ...

وكان فرنر هيزنبرج Werner Heisenberg أول من أدرك هذه النتائج التي أتت بها الميكانيكا الجديدة ، وعبرّ عنها رياضياً بمساعدة معادلات تسمى اليوم باسم « نِسَب اللاتعيُّن » relations d'incertitude . وهذه النسب توضح الواقعة التالية ، وهي أن وجود الثابت هـ هو الذي يمنعنا من أن نعرف بدقة وفي نفس الوقت موضع الجسيم وحركته؛ ولو كانت هـ صفراً ، لأمكنت مثل هذه المعرفة المتواقتة simultanée ...

فما دمنا في الميكانيكا الجديدة لا نستطيع أبداً أن نفترض أن الوضع والسرعة الأوّليين للجسيمات معروفان ، فإن الجبرية الدقيقة يجب أن تزول . والواقع أن التنبؤات التي تقدر النظرية الجديدة على القيام بها لها طابع مختلف جداً عن التنبؤات الدقيقة الموجودة في الميكانيكا الكلاسيكية . ولو أردنا البدء من الحالة المبدئية initial لنتنبأ بالأحوال اللاحقة ، فلا بد أن نلاحظ أن الحالة المبدئية لا يمكن أن تعرف بدقة ، لأنها تضمن بالضرورة أنواعاً من عدم التعين (أو التيقّن) تتعلق بوضع الجسيمات وسرعتها ...

والخلاصة أنه بينما كانت الفيزياء القديمة تدّعي أنها قادرة على إخضاع جميع الظواهر إلى قوانين دقيقة لا ترحم ، فإن الفيزياء الجديدة لا تقدم لنا غير قوانين احتمال ؛ صحيح أن قوانين الاحتمال هذه يمكن أن يعبّر عنها بصيغ دقيقة ، ولكنها ليست مع ذلك إلا قوانين احتمال . ويبقى إذن دائماً في كل الظواهر الفزيائية هامش من اللاتعيّن ويمكن أن تبيّن أن هذا الهامش من اللاتعيّن يقاس بالثابت هـ . ولقد أمكن أن يقال بطريقة شعرية إنه يوجد في سور الجبرية الفزيائية شرخ يقاس اتساعه بثابت بلانك . وبهذا يحصل الثابت هـ على تفسير غير متوقعً : إنه سيكون الحدّ الذي تقف عنده الجبرية »[1] .

ومبدأ نسبة اللاتعين هذا خلاصته أنه لا يمكن أن نعين في وقت واحد وضع الجسيم وسرعته . ولما كان تعيين تطور نظام ميكانيكي يعتمد على معرفتنا

(1) Louis de Broglie : Matière et lumière, pp. 264-273. Paris, Albin Michel, 1937.

بالأحوال المبدئية ، ممثلة بمتغيرّين مترافقين : احدهما هندسي – مثلاً : إحداثي يحدد وضع و ، والآخر ديناميكي ، مثلا كمية الحركة ك . فحاصل ضرب هذين المقدارين لا يمكن فصله في مستوى كم الفعل ، حتى إننا كلما حدّدنا الواحد ، صار الآخر غير متحدد .

ولقد تبين عند بداية هذا القرن أن في الفزياء نمطين من القوانين : قوانين احصائية وقوانين دقيقة أو صارمة lois strictes . وتختلف الأولى عن الثانية بالخصائص التالية : القوانين الاحصائية لا محلّ لها إلاّ في الأنظمة المحتوية على عدد كبير من العناصر ؛ وهي لا تفيد شيئاً فيما يتعلق بمعرفة سلوك هذه العناصر الفردية ، ولا تعلّمنا إلاّ ما يتعلق بالسلوك الوسط ؛ ثم إن التنبؤات الخاصة بهذا السلوك الوسط لا تقدّم أبداً على أنها أمور يقينية ، إنما على أنها ذات احتمال معين ، ربما كان كبيراً جداً ، لأنه يزيد بزيادة عدد العناصر ، وهو عادة عدد كبير جداً . فالقوانين الاحصائية تتحدث عن احتمال متفاوت الدرجات ، بينما القوانين الدقيقة (أو الصارمة) تقول يقين تام .

ولما تبيّن أن في المستوى الذري وفي المستوى تحت الذري لا يوجد إلا احتمال ، ولا يمكن التحدث عن يقين ، لأن الضوئيات (الفوتونات photons) لا تسلك مسلكاً مطرداً باستمرار – زالت قداسة الجبرية في القوانين العلمية ، وأصبحت هذه القوانين مجرد صيغ احتمالية تعبرّ عن الحالات الأكثر وقوعاً ، لا عن حتمية الحدوث على نحو دقيق صارم .

وانتهى الأمر إلى القول بأن القانون الواحد يكون دقيقاً أو احصائياً وفقاً للمستوى الذي ننظر إليه فيه . وفي هذا يقول بوم Bohm : « إن كل قانون يهملُ ما لا نهاية له من العوامل في المستويات الدنيا . وبوصفه تقريبياً ، يكونُ حينئذ قانوناً إحصائياً . لكن لو نفذنا في الداخل اكثر ، لوصلنا إلى أسباب الانحرافات fluctuations وحصلنا على قانون دقيق ؛ لكن لما كان هذا المستوى الأعمق هو بدوره خاضع لعوامل لم يحسب حسابها ، فإن القانون يعدّ

هو الآخر إحصائيا . ومن وجهة النظر هذه فإن لكل قانون مظهراً جبرياً ومظهراً إحصائياً بالضرورة . [1] » .

النتائج المترتبة على انكار الجبرية العلميـــة

وقد بيّن ماكس بلانك (١٨٥٨ – ١٩٤٥) المخاطر التي يتعرض لها علم الفزياء من جرّاء إنكار الجبرية العلمية ، فقال إن مبدأ اللاجبرية يحدّ من مطامح البحث العلمي . لكن يجب أن نعترف مع ذلك أن هذا المبدأ ليس من المستحيل أن نتصوره من الناحية المنطقية . وحتى لو استحالت البرهنة على أننا يجب علينا اعتناقه ، فليس من الممكن – برغم ذلك – أن نقول إنه غير مقبول من حيث المبدأ .

« إن الفزياء لم تعرف غير عمليات حتمية . فإن كان مبدأ اللاحتمية يجب أن يُطَبّق على الظواهر الذريّة ، فالمسألة تحضر في معرفة : هل صدقه يمتدّ بالضرورة إلى العمليات التي في مستوانا نحن ، وإلى أي حدّ . ومن المعتاد الاجابة عن هذا السؤال بالقول بأن العمليات الذريّة غير حتمية ، والعمليات التي في مستوانا حتمية ، وهذا من شأنه التفرقة بين الماكروفزياء macrophysique والميكروفزياء microphysique . لكن من الصعب الاكتفـــاء بهذا التمييز ، لأنه يفترض حدّاً صارماً بين الماكروفيزياء والميكروفزياء ، وهو حدّ لا يوجد ، لأن نظم المقدار ordres de grandeur تتفاوت بطريقة غير محسوسة . ونحن نعلم من كيمياء اللدائن والكيمياء الحيوية أنه من المستحيل وضع تمييز مبدئي بين العمليات الجسيمية والعمليات في مستوانا molaires . هنا ويمكن افتراض انتقال تدريجي من الجبرية التي تحكم عالمنا إلى اللاحتمية التي تحكم

---

(١) أورده ر . بلانشيه
R. Blanché : La science actuelle et le rationalisme, p. 67. Paris, P.U.F., 1967.

العالم الذرّي ؛ لكن هذا لن يزيد الأمر إلا تعقيداً ، لأن العمليةالتي لا يظهر فيها غير شبهة لا حتمية ستكون في مجموعها لاحتمية .

فلا يبقى غير بديل واحد هو أن نستبعد اللاحتمية نهائياً ، أو أن نقول بها في كل الأحوال . وليس ثم حلّ ثالث . لكن يلاحظ أن القول باللاحتميّة يجرّ إلى سلسلة من المشاكل . فإن قوانين مثل مبدأ حفظ الطاقة ، وهي قوانين تحققت صحتها حتى في الفيزياء الذرية ، ستفقد في هذه الحالة طابعها الدقيق ولا تستطيع بعد أن تدّعي لنفسها أكثر من الصدق الإحصائي validité statistique . وحتى الثوابت الكليّة ، مثل شحنات الالكترونات أو كم الفعل ، لن يعبّر عنها بعدُ بقيم رياضية معيّنة ، بل يجب أن تعدّ مجرّد متوسطات moyennes . فالقيمة الدقيقة لا يمكن أن تنتج إلاّ عن معادلة دقيقة ، ومثل هذه المعادلات لم تَعُدْ بعدُ ممكنَة . ولا يتبيّن المرء إلى أين يقودنا مثل هذا الاضطراب في الفيزياء النظرية . على كل حال ، هو لا يبدو واعداً بالآمال .

وإلى هذه الصعوبات العملية ، تضاف صعوبة أساسية . لقد حاول البعض أن يقولوا إن من مزايا اللاحتمية أنه سيكون من الممكن – دون الاستناد إلى أي افتراض سابق – استخراجُ قوانين الفيزياء التجريبية من الخلوّ من القوانين ، واستخراجُ النظام من الاضطراب والكون من الخليط chaos . لكنني لا أعتقد أن من الممكن أن نعزو إلى القول بمبدأ اللاحتمية هذه القدرة . فحتى القوانين الإحصائية تقوم على أساس مفترضات محدودة تمام التحديد . ونحن نعلم أن مباديء حساب الاحتمالات تقوم على نِسَب متعيّنة بواسطة أحوال الاحتمال المكافيء égale probabilité . وادخال نسب اللاتعين (أو اللاتيقن) هذه في التعريفات لا يغيّر شيئاً في هذه الواقعة ، كما هي الحال مثلاً حين يُنمى حساب الاحتمالات ابتداءً من فكرة الإحصاء . لا شيء يمكن أن يخرج من اللاشيء وأولئك الذين ربما يأملون في أن يجعلوا من مبدأ اللاحتمية الأساس الوحيد للفيزياء النظرية إنما هم واهمون من غير شك ... (لهذا) ينبغي علينا

ـ فيما يبدو ـ أن نستمسك بالافتراض الأساسي لكل بحث علمي ، وهو أن الظواهر الطبيعية تحدث في استقلال عن الإنسان وعن آلاته للقياس ...

صحيح أن الأمل هو في النفوذ مباشرة ـ بواسطة مقاييسنا ـ في القوانين التي تحكم العمليات الذرية . والمسائل الحاسمة التي نلقيها على الطبيعة تتوجه إلى حاقّ تركيبها . وأدواتنا ، وتتألف من عدد هائل من الذرات ، ليست قادرة على النفوذ في هذا الحاق intimité وتفسيره . فمن المستحيل سبر داخل جسم إذا كان المسبار أكبر من هذا الجسم .

لكننا ـ من حسن الحظ ـ نملك مقياساً لا حد لدقته وهو : فكرنا . إن الفكر أدقّ من الذرات والكهيربات . وبالفكر نستطيع أن نقوم بشطر نواة الذرة ، وأن نخترق ملايين السنوات الضوئية من المسافات الكونية . ولقد نسمع من يقول إن الطبيعة تشمل امتدادات أوسع ممـــا يبلغه الخيال الإنساني . لكن العكس هو الصحيح . ذلك أن الطبيعة لا تشغل غير حيّز ضيقّ في عالم الفكر اللامحدود . ومن المؤكد أن الفكر في حاجة إلى مهيجات خارجية من أجل أن يعمل عمله . بيد أن الخيال ، إذا ما أخذ في التحرك ، فإنه قادر على أن ينسج نسيجه حتى في الميادين الواقعة وراء كل حادث طبيعي . والبحث الفزيائي لم يكفّ أبداً عن اللجوء إلى هذه القدرة على الذهاب إلى ما وراء الطبيعة [1] » .

والخلاصة أن حلم لابلاس وأشباهه من الفزيائيين الذين توهموا أن من الممكن تفسير الظواهر تفسيراً ميكانيكياً ، ليس فقط في الفزياء ، بل وأيضاً في علم الأحياء ـ نقول إن حلمهم هذا قد تبددّ على ضوء التقدم الأحدث في الفزياء . وكما يقول پول لانجڤان : « إن كل تاريخ الفزياء منذ قرن يكشف عن اخفاق مذهب الآلية mécanisme . فبعد المحاولات الطويلة لتفسير الكهرباء والمغناطيسية وخصائص الضوء تفسيراً ميكانيكياً ، صرنا مقتنعين اليوم بعدم

---

(١) Max Planck : L'Image du monde dans la physique moderne, éd. Bibliothèque Médiations, Denoël-Gonthier.

جدوى (هذا التفسير) ، واتضح هذا أكثر فأكثر بعد الأزمة الحديثة الناجمة عن نظرية النسبية والأزمة الحالية الناشئة عن نظرية الكمام quanta . ذلك أن النسبة ، مثلاً ، قد بيّنت ضرورة أن نستبدل بفكرة الزمن المطلق التي على أساسها قامت الميكانيكا الكلاسيكية – فكرة الزمان النسبي التي فرضت نفسها في الكهرباء والبصريات optique باكتشاف ما نسميه باسم معادلات ماكسويل وقوانين الكهرطيسية électromagnétisme . وكون الفكرة القديمة عن الزمان لم تكن متفقة مع نظرية الكهرطيسية والبصريات – هذه الواقعة قد بيّنت أوضح تبيانٍ أن الميكانيكا الكلاسيكية المؤسسة على هذه الفكرة وعلى فكرة المكان الاقيلدسي ، كانت عاجزة عن أن تصلح أساساً لتفسير شامل في الفزياء .

والأفكار الجديدة مكّنت من تشييد تركيب synthèse أوسع لم يقتصر على تفسير الضوء بواسطة الكهرباء ، بينما كان من المستحيل على الميكانيكا القديمة تفسير الواحد بالأخرى ، بل استطاعت أيضاً تشييد ميكانيكا جديدة أدق من القديمة وأكثر انطباقاً على الوقائع منها ، حين يتعلق الأمر بالأجسام ذات الحركة السريعة جداً . وقد وسّع اينشتين هذا التركيب synthèse بواسطة نظريته في النسبية المُعَمَّمة وذلك بإدراج الظواهر – التي كانت غامضة حتى ذلك الوقت – الخاصة بالجاذبية ، وبتجديد الميكانيكا السماوية تجديداً تاماً بنظرة جديدة تماماً في الزمان والمكان .

والأزمة التي أحدثتها نظرية النسبية اتّسمت بالانقلاب المفاجىء حيث تزايد تدريجيا عدمُ التوازن بين الكائن العضوي والوسط الذي يعيش فيه ، وعلى نحوٍ مضمر حتى يظهر شكل جديد . ووليم طومسون ، لورد كلفن lord Kelvin ، الذي كان واحداً من أعظم الفزيائيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، قد استشعر كل صعوباتنا من خلال المجهودات العبقرية التي حاولها لتفسير الضوء والكهرباء آليا (ميكانيكياً) . وتحدث عن غيوم سوداء تتجمع في الأفق . وقد انفجرت الأنواء التي تراكمت هكذا ، منذ

ثلاثين سنة ، تاركة وراءها علما متجدداً استرد شبابه . وأحد الغيوم التي أشار إليها كلفن هيأ الأزمة الأخرى ، أزمة الكمام quanta التي لم نخرج منها بعدُ وقد صدرت من نفس الأصل ، ألا وهو استحالة الامتداد بالميكانيكا القديمة ، لا إلى البصريات أو الكهرباء ، بل إلى تفسير العالم الميكروسكوبي ، وإلى استكشاف الميدان الداخلي للذرّات [1] » .

— ٤ —

حقيقة المنهج التجريبي

ولقد تحدثنا حتى الآن عن المنهج التجريبي ، بوصفه المنهج العلمي من الطراز الأول لتحصيل الحقيقة في العلم . فما هي حقيقة هذا المنهج ؟

إن الفضل في اكتشاف المنهج التجريبي بالمعنى الكامل لهذا اللفظ ، إنما يرجع إلى جاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) في سنة ١٦٠٢ حين كان يدرس سقوط الأجسام بمساعدة مستوى مائل ، وباستعماله لوسائل القياس في ملاحظة الظواهر ، وتلخيص النتائج المتحصّلة في صيغة رياضية .

إن عصب المنهج التجريبي هو في الفكرة ، كما يقول كلود برنار ، « لأنها هي التي تدعو إلى التجريب . والعقل أو البرهان لا يفيدان إلاّ في استنباط النتائج من هذه الفكرة وإخضاعها للتجربة .

إن عقل الإنسان لا يستطيع أن يتصور معاولاً بدون علّة ، حتى إن رؤية ظاهرة توقظ دائماً فيه فكرة العلّية . وكل المعرفة الإنسانية تنحصر في الصعود من المعلولات الملاحظة إلى علّتها . فنتيجةً لملاحظته ، تحضر في العقل فكرة

---

(١) P. Langevin : Préface de L'Evolution humaine (A. Quillet).

تتعلّق بسبب الظاهرة الملاحظة ؛ ثم تُدْخَل هذه الفكرة المستبقة في برهان بفضله تجري تجارب لتمحيصها .

والأفكار التجريبية ... يمكن أن تنشأ بمناسبة واقعة تُلاحَظ مصادفة ، أو على إثر محاولة تجريبية ، أو كلوازم لنظرية أقرّ بها . وما ينبغي ملاحظته الآن هو أن الفكرة التجريبية ليست اعتباطية أبداً ولا خيالية تماماً ، بل لا بد لها من سَنَد في الواقع الملاحظ ، أعني في الطبيعة . وبالجملة فإن الفرض التجريبي يجب أن يقوم على أساس ملاحظة سابقة . وثم شرط جوهري آخر للفرض ، هو أن يكون محتملاً قدر الإمكان، وقابلاً للتحقيق بالتجربة. ذلك لأننا لو فرضنا فرضاً لا تستطيع التجربة تحقيقه ، فإننا بهذا عينه نخرج عن المنهج التجريبي لنسقط في نقائص الاسكلائيين والتنظيميين systématiques .

وليس ثم قواعد لتوليد فكرة سليمة خاصة – بمناسبة ملاحظة معلومة ، فكرة تكون بالنسبة إلى المجرّب نوعاً من الاستباق anticipation الحَدْسي للعقل تجاه بحث ناجح . وإذا ما نبتت الفكرة ، يمكن فقط أن نقرر كيف ينبغي إخضاعها لتعليمات محدّدة وقواعد منطقية دقيقة ليس في وسع أي مُجرِّب أن ينحرف عنها ، لكن ظهورها كان تلقائياً تماماً ، وطبيعتها فردية . إن شعوراً خاصاً وأمراً خاصاً quid proprium هو الذي يكوّن الأصالة أو الاختراع أو العبقرية عند العالم . والفكرة الجديدة تبدو كعلاقة جديدة أو غير متوقعة يُدركها العقل بين الأشياء . . .

فالمنهج التجريبي لا يمنح إذن أفكاراً جديدة وخصبة لأولئك الذين هم فقراء منها ؛ وإنما يفيد فقط في توجيه الأفكار عند أولئك الذين لديهم أفكار ، وتنميتها ابتغاء استخلاص خير النتائج منها . إن الفكرة هي البذرة ، والمنهج هو التربة التي تزوّدها بالأحوال الملائمة لنموها وازدهارها وإعطاء خير الثمرات وفقاً لطبيعتها . وكما أنه لا ينمو في التربة إلاّ ما بذرناه ، كذلك لا ينمو بالمنهج التجريبي إلا الأفكار التي نخضعها لهذا المنهج . إن المنهج بذاته لا يلد شيئاً ،

ولقد أخطأ بعض الفلاسفة الذين عزَوا إلى المنهج قدرة كبيرة من هذه الناحية .

وبالجملة ، فإن المنهج الجيد يعين التطور العلمي ويحصّن العالم ضد أسباب الأخطاء العديدة التي يلتقي بها وهو يبحث عن الحقيقة ؛ وهذا هو الموضوع الوحيد الذي يستطيع المنهج التجريبي أن يجعله مهمته ...

والشرط الأوّل الذي ينبغي أن يتوافر عند العالم القائم بالبحث في الظواهر الطبيعية هو أن يحتفظ لنفسه بكامل الحرية العقلية القائمة على الشك الفلسفي . ومع ذلك ينبغي ألا يكون المرء شكّاكاً ، بل لا بد من الايمان بالعلم ، أعني بالجبرية ، وبالعلاقة المطلقة الضرورية بين الأشياء ، سواء في الظواهر الخاصة بالكائنات الحيّة وفي سائر أنواع الظواهر . لكن ينبغي في نفس الوقت أن نوقن بأننا لا نملك هذه العلاقة إلاّ على نحوٍ تقريبي متفاوت ، وأن النظريات التي نملكها بعيدة عن تمثيل حقائق ثابتة . وإذا وضعنا نظرية عامة في علومنا ، فالأمر الوحيد الذي نحن موقنون به هو أن كل هذه النظريات زائفة إن فهمنا أنها مطلقة . فما هي إلاّ حقائق جزئية موقوتة ضرورية لنا ، وبمثابة درجات نستند إليها من أجل التقدم في البحث ؛ ولا تمثل غير الحالة الراهنة لمعارفنا ، وتبعاً لذلك يجب أن تتعدّل مع نموّ العلم ، وتعديلها يكون أكثر بقدر ما تكون العلوم أقل تقدماً في تطورها . ومن ناحية أخرى فإن أفكارنا ، كما قلنا من قبل ، تأتي إلينا لدى رؤية الوقائع التي لوحظت من قبل والتي نفسّرها بعد ذلك . لكن أسباباً للأخطاء عديدة يمكن أن تندسّ في ملاحظاتنا ، وبرغم كل انتباهنا وفطنتنا ، فإننا لسنا واثقين أبداً من كوننا قد رأينا كل شيء ، إذ كثيراً ما يحدث أن تعوزنا وسائل الرصد والملاحظة ، أو تكون هذه الوسائل قاصرة . وعن هذا كله نتج أنه إذا كانت البرهنة ترشدنا في العلم التجريبي ، فإنها لا تفرض علينا نتائجها بالضرورة : وعقلنا يمكن أن يبقى دائماً حُرّاً في قبولها أو مناقشتها . وإذا مَثَلَتْ لنا فكرة ، فينبغي أن نرفضها بمجرد أنها ليست على اتفاق مع النتائج المنطقية لنظرية سائدة . وفي وسعنا أن نتابع شعورنا وفكرتنا ؛

وأن نطلق العنان لخيالنا ، بشرط أن تكون كل أفكارنا فُرَصاً لإجراء تجارب جديدة تستطيع أن تزودنا بوقائع مُقْنِعة أو غير متوقعة وخصبة ...

وبالجملة فثم في العلم التجريبي أمران ينبغي النظر فيهما ، وهما : المنهج والفكرة . والغرض من المنهج هو توجيه الفكرة التي تنبثق أثناء تفسير الظواهر الطبيعية والبحث عن الحقيقة . والفكرة يجب أن تظل مستقلة دائماً ، ويجب ألا نقيّدها ، لا بمعتقدات علمية ولا بمعتقدات فلسفية أو دينية . ويجب أن يكون المرء جسوراً وحرّاً في ابداء أفكاره ، وأن يتّبع مشاعره وألا يتوقف أمام مخاوفه الصبيانية من مناقضة النظريات (السائدة) . إن المرء إذا كان ممتلئاً من مبادىء المنهج التجريبي ، فليس ثم ما يخاف منه ؛ لأنه طالما كانت الفكرة صائبة ، فعلى المرء أن ينمّيها ، وإذا كانت خاطئة ، فهناك التجربة ماثلة لتقويمها وتصحيحها . لهذا يجب التمكن من حَسْم المسائل ، حتى لو جازفنا بالخطأ . ولقد قيل إن العلم ينتفع بالخطأ أكثر مما ينتفع بالخلط confusion : ومعنى هذا أن من الواجب دفع الأفكار — دون خوف — في كل نموّها ، ما دمنا ننظّمها ونحتكم إلى التجربة في شأنها . وبالجملة ، فإن الفكرة من الدافع لكل برهنة في العلم وفي غير العلم . لكن يجب دائماً إخضاع الفكرة بمعيار . وفي العلم هذا المعيار هو المنهج التجريبي أو التجربة ، وهذا المعيار لا غنى عنه ، ولا بد لنا أن نطبّقه على أفكارنا كما نطبقه على أفكار الآخرين »[1] .

فمهمة المنهج التجريبي هي إخضاع الأفكار التي تطرأ في ذهن العالم ، لامتحان التجربة ، واستخلاص نتائج هذه الأفكار بحيث يمكن مقارنتها بالوقائع في التجريب . وعن هذا الطريق تقدم المنهج التجريبي بوضع حدّ لانحرافات النظرية والخيال . وهذا هو الفارق بين الفزياء التي يقدمها لنا أفلاطون في محاورة « طيماوس » وبين الفزياء الحديثة : ذلك أن أفلاطون يطلق الفروض في

---

(١) Claude Bernard : Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, 2e éd., 1865.

تفسير الظواهر وتحديد العناصر الأوّلية وبيان الحركات الآلية السماوية ، دون أن يمتحن صحّة هذه الفروض بالتجارب أو الملاحظات ـ حسب الأحوال : فما أمكن فيه التجريب ، يجري عليه التجارب ، وما لا يقبل غير الملاحظة يُرْصَد ويلاحظ مع استيفاء شروط الملاحظة النزيهة السليمة .

— ٥ —

الاستقراء

لكن الغرض من اجراء التجارب وتحقيق الفروض هو الوصول إلى قوانين ، وهو ما يسمى بالاستقراء : أي الانتقال من الأحوال الجُزئية إلى القانون العام الذي يحكمها . ولكن الاستقراء فيه ما هو أكثر من هذا وهو « الانتقال من المُعْطَى إلى المُفَكَّر فيه » du donné au pensé .

ويقرر دومينيك پارودي (١٨٧٠ — ١٩٥٥) أن الاستقراء « عملية تَهَوٍّ identification » ويقوم « في المقارنة بين التجارب وتنويعها ، وفي إبدالها إلى تجربة واحدة ووحيدة ليست ذات تاريخ ولا مكان ، وهي نمطية typique ، أو بالأحرى هي الفكرة نفسها في الظاهرة موضوع النظر ، كما تستخلص من كل العمل العلمي ، أو فائدتها . والعملية الأساسية للعقل هنا هي التجريد والتحليل : فمن المقارنة بين مختلف الوقائع الملاحظة ، أو إن شئنا : من مقارنة الواقعة مع نفسها ؛ في مختلف لحظات حدوثها وفي مختلف ظروف وجودها ، تستبعد — وكأن ذلك من تلقاء نفسها — كل الظروف المتغيّرة ، التي تتجلى عَرَضية أو ثانوية ، وتُسْتَخْلَص علاته، لا تحتاج إلى أن تُعَمَم ، لأنها لما كانت مجرّدة ، فإنها عامة بالقوة virtuellement ، لأنها الواقعة المبسّطة المُجْمَلة مختزلةً إلى عناصرها الضرورية »[1] .

---

(١) راجع « مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة » أول ديسمبر سنة ١٩٢٧ ، ص ٧٣ .

وليس المقصود في الاستقراء « تعميم العلاقة على كل الأحوال » ، بل بالأحرى « تحديد الأحوال التي يحق لنا أن نعمم عليها هذه العلاقة » ، فمثلاً قانون بويل – ماريوت (ح × ض = حَ × ضَ) لا يصدق تماماً إلا بالنسبة إلى الغازات الكاملة .

« وليس في البرهان الاستقرائي لحظة خاصة ومتميزة تكون هي لحظة التعميم : فنحن لا نبدأ بوضع رابطة توالٍ ضروري في حالة جزئية من أجل بسطها بعد ذلك إلى أحوال أخرى : لأن إدراك ضرورة علاقة بين مقدَّم وتالٍ في حالة معينة هو نفسه امتلاك بالعقل للقانون في كل عمومه ؛ وليس بمقارنة ملاحظات عديدة فيما بينها بعضها مع بعض ويمكننا الوصول إلى تفسيرها وتفسيرها كلها ؛ فالفرض أولاً والقانون بعد ذلك يتعلق دائماً بضرورة علاقة ، أي بثباتها . لكن إذا كنتُ ، عادةً ، لا أقوم ببرهنة خاصة للتعميم فذلك لأن البرهنة الاستقرائية كلها هي عملية تعميم » (الموضع نفسه ص ٧٥) .

لكن بأي حق ننتقل من الأحوال الجزئية – وهي محدودة قطعاً – إلى وضع قانون عام يحكم كل الأحوال المشابهة ، وهي لا تعد ولا تحصى في غالب الأحوال ؟

بحث جول لاشلييه (١٨٣٢ – ١٩١٨) هذه المسألة في رسالة للدكتوراه بعنوان : « في أساس الاستقراء » (سنة ١٨٧١) ، وانتهى إلى أن امكان الاستقراء يقوم على أساس مبدأ مزدوج هو : مبدأ العلل الفاعلية ، ومبدأ العلل الغائية . والأول يقول إن الظواهر تكوّن سلاسل فيها وجود السابق يعيّن وجود اللاحق . والثاني يقول إن هذه السلاسل تكوّن بدورها نُظُماً systèmes فيها فكرة الكل تعيّن (أو تحدِّد) وجود الأجزاء .

وفكرة الغاية هذه قد أكّدها كلود برنار فيما يتصل بظواهر الحياة ؛ فإذا كان في وسع الفزيائي أو الكيميائي الاقتصار على مبدأ الحتمية ، فإن

الفسيولوجي يميل إلى الإقرار بوجود غاية سابقة في الأجسام العضوية .

ولكن الغائية [1] تفهم بعدة معان :

ا) الغائية الخارجية : وهي التي تقول إن الكائنات الحية تجد غايتها خارجها ، وهذه الغاية هي فائدة الإنسان ؛ فمثلا زعم برناردان دى سان بيير أن السبب في أن للبقرة أربعة أثداء ، على الرغم من أنها لا تلد غير عجل واحد ونادراً ما تلد عجلين ، هو أن الثديين الزائدين قصد منهما إلى غذاء الإنسان من اللبن !

ب) الغائية الباطنة : وبدلاً من هذه الغائية الساذجة ، قال كنت بالغائية الباطنة ومفادها أنه في الكائن الحيّ « كل شيء وسيلة وغاية على التبادل » .

وجاء لاشيلية في سنة ١٨٧١ فعرّف الغائية كما رأينا بأنها فكرة « الكل الذي يحدّد (أو يعيّن) وجود أجزائه » ؛ فغاية الإنسان هي التي تحدد وجود أعضائه وشكلها ووظائفها .

ثم جاء هاملان (١٨٥٦ — ١٩٠٧) فوضع الغائية في الفكرة نفسها ، وقرر تبعاً لذلك أنه لا توجد « علة غائية » ، بل « ماهية » تتحقق أو « خطّة تضع نفسها » .

ولكن جوبلو (١٨٥٧—١٩٣٥) رفض هذا التصور المثالي للغائية على أساس أنه لا يفيد العلم ، وجعل الغائية في نظام الظواهر وقال إن الغائية ما هي إلاّ حالة جزئية خاصة من أحوال العليّة ، إنها «عليّة الحاجة» causalité du besoin موجهة نحو منافع معيّنة ، فمثلاً وظيفة العضو هي السبب في تركيبه وفي التناسق

---

(١) راجع عن الغائية :

a) Paul Janet : **Les causes finales**, 1876.

b) O. Hamelin : **Essai sur les éléments principaux de la représentation**, 3e éd., p. 214-264.

c) J. Lachelier : **Le fondement de l'induction**, 1871

بين مختلف الأجزاء التي يتألف منها ، فالإبصار هو الذي يحدد شكل وتركيب العين بأجزائها المختلفة .

ج) وبرجسون (١٨٥٩ – ١٩٤١) رفض كل هذه التصورات للغائية ، لأنها تتضمن فكرة خطة سابقة ، ونموذج موجود من قبل modèle préexistant وقال إن الغائية هي في السَّوْرة الحيوية élan vital ، إنها مبدأ باطن للتوجيه ، وانبثاق حُرّ لأشكال جديدة .

ولكن كثيراً من الباحثين أنكروا التفسير بالغائية ، حتى قال أحدهم ، وهو اميل مايرسون (١٨٥٩ – ١٩٣٣) إنه : « من وجهة نظر المنطق الدقيق ، فإن كل ما يُفسَّر بالغاية هو بهذا عينه غير خاضع للبحث عن السبب » [١] . وقال كلود برنار إنه ينبغي ألا نتوقف عند الأسباب الغائية « وعلميا هذا لا يفسّر شيئاً ، إذ لا بد لنا من الأسباب الفاعلية . ولقد قال نيوتن عن حق إن هذا اللون من البحث ليس علمياً » [٢] .

التعميم في الاستقراء

ولكي نفهم حقيقة التعميم في الاستقراء ، فلا بد من دراسة أنواعه وطبيعتها .

٢) ذلك أن التعميم أما أن يكون نتيجة إحصاء شامل ، بأن نستقرىء كل الأفراد في مجموعة محدودة العدد ، ونجد صفة مشتركة بينهم جميعاً فنصفهم بها . والعلاقة هنا علاقة ما صدقات .

ب) أو يكون الاستقراء بالانتقال من عدد محدود من الأحوال إلى حكم

---

(١) E. Meyerson : De l'explication dans les sciences, p. 265.

(٢) Claude Bernard : Le cahier rouge, pp. 83-84. Gallimard, 1942.

يشمل كل الأحوال المشابهة . فمثلاً حين نقول : « النحاس موصّل للكهرباء » . هذا القول جاء بالتعميم الاستقرائي . والاستقراء هنا مؤلف من قسمين : فمن ناحية قمنا باجراء عدة تجارب على قطع أو قضبان مختلفة من النحاس فوجدناها موصّلة للكهرباء ؛ ومن ناحية أخرى ، قمنا بتجارب على عدد متنوع من المواد الأخرى غير النحاس ، فوجدنا أن كل مادة لها خصائص خاصة بها فيما يتعلق بتوصيل الكهرباء .

وهناك مرحلة ثالثة وذلك حين يتبين أن لكل ذرة من ذرات النحاس تركيباً خاصاً يستدل منه على أنه يقبل توصيل الكهرباء . « فإذا عرّفنا النحاس بأنه « ما له تركيب ذرّي معين » ، فهناك علاقة بين مفهوم « النحاس » ومفهوم « توصيل الكهرباء » ، علاقة تصير منطقية .. إذا سلمنا بقوانين الفزياء . ثم إن هناك استقراءً مضمراً ، وهو أن ما يبدو أنه نحاس بواسطة الاختبارات التي طبقت قبل النظرية الجديدة للتركيب الذري هو أيضاً نحاس باعتبار التعريف الجديد ... وهذا الاستقراء هو نفسه يمكن ، نظريا ، أن يستعاض عنه باستنباطات من قوانين الفزياء . وقوانين الفزياء هي نفسها تحصيلات حاصل ، إلى حد ما ، لكنها في أجزائها الأهم هي فروض تبيّن أنها تفسّر عدداً كبيراً من الاستقراءات الثانوية ...

وفي كل الأحوال فإن المبدأ واحد ، ألا وهو : إذا كان لدينا مجموعة من الظواهر ، فإن كل شيء يتعلق بها ، فيما عدا التوزيع الأولي في الزمان والمكان — ينتج بتحصيل الحاصل tautologically من عدد صغير من المبادىء العامة ، التي نعدّها — لهذا — صادقةً »[1] .

ويبحث رسل في طابع ما تقرره القوانين : هل هي تقرر علاقات مفهوم ، أو مجرد علاقات ما صدق الاندراج بين الأصناف . وينتهي إلى القول بأن هذه

Bertrand Russell : Human knowledge : its scope and limits, p. 139. A Clarion Book, New York, 1948.

العلاقات هي علاقات مفهوم relations of intension . « ذلك لأنه حين يبدو الاستقراء ممكناً ، فهذا إنما يكون لأننا ندرك أن علاقة بين المفهومات المعبّر عنها لا تبدو لنا غير محتملة . وقضية مثل : « المناطقة الذين تبدأ أسماؤهم بحرف Q يعيشون في الولايات المتحدة الأمريكية » — يمكن ، بالاحصاء التام ، أن تكون صحيحة ، لكن لا يمكن أن نعتقد استناداً إلى أسس استقرائية ، لأننا لا نرى السبب في كون فرنسي ، وليكن اسمه Quételet يترك وطنه حينما يشتغل بالمنطق .. وما يفعله الاستقراء ، في أحوال مناسبة ، هو أن يقرر علاقة محتملة بين مفهومات . ويمكنه أن يفعل ذلك حتى في الأحوال التي فيها يتبيّن أن المبدأ العام الذي يقرره الاستقراء هو مجرد تحصيل حاصل . فقد تلاحظ أن

$$١ + ٣ = ٢^٢$$

$$١ + ٣ + ٥ = ٣^٢$$

$$١ + ٣ + ٥ + ٧ = ٤^٢$$

وتقترح أن مجموع الأعداد الفردية التي عددها ع هو دائماً ع^٢ . وإذا وضعت هذا الفرض ، فإن من السهل أن تبرهن عليه بالاستنباط . لكن إلى أيّ مدى يمكن ردّ الاستقراءات العلمية العادية ، مثل « النحاس موصل للكهرباء » — إلى تحصيلات حاصل — هذا سؤال في غاية الصعوبة ، وغامض جداً ، فثمّ تعريفات عديدة ممكنة «للنحاس» ، والجواب قد يتوقف على التعريف الذي نأخذ به . ومع ذلك فلست أعتقد أن العلاقات بين المفهومات ، مما يبرّر قضايا مثل القضايا التي على صورة « كل أ هي ب » يمكن دائماً أن ترد إلى تحصيلات حاصل . وإني أميل إلى الاعتقاد بأن هناك علاقات بين مفهومات ، لا يمكن اكتشافها إلاّ بطريقة تجريبية ولا يمكن — لا عمليا ولا نظريا — البرهنة عليها منطقياً »[1] .

ويبحث رسل العلاقة بين الاستقراء والاحتمال ، وينتهي إلى النتائج التالية :

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٤٠

١ – ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرز ان تعتبر الاستقراء – سواء منه الجزئي والعام – محتملاً ، مهما يكن من وفرة عدد الأحوال الموافقة .

٢ – إذا لم نضع حداً لطابع التعريف بالمفهوم للصنفين ، مكان الداخلين في الاستقراء ، فإنه يمكن أن يتبين أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكاً فيه ، بل وأيضاً باطل . أعني أنه إذا أعطينا أن ع أعضاء في الصنف أ تنتسب إلى صنف آخر هو ب ، فإن قيم ب التي لا ينتسب فيها العضو التالي من أ إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من أ ينتسب إلى ب ، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيراً من مجموع الأشياء في العالم .

٣ – ما يسمى بـ « الاستقراء الشرطي » hypothetical induction – وفيه تعتبر النظرية العامة محتملة لأن كل نتائجها الملاحظة قد حققت – لا يختلف جوهرياً عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط . لأنه إذا كانت ق هي النظرية ، و أ هي صنف الظواهر ، وب صنف نتائج ق ، فإن ق تكافىء « كل أ هي ب » ، والبينة لـ ق تتحصل بالعد البسيط .

٤ – إذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ الصدق ، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد . والادراك العلمي العام ينفر ، عملياً ، من أنواع مختلفة من الاستقراء .

٥ – الاستنتاجات العلمية ، إن كانت صحيحة بوجه عام ، فيجب أن تكون كذلك بفضل قانون أو قوانين طبيعية ، تقرر خاصية تركيبية synthetic للعالم الواقعي ، أو جملة خواص من هذا النوع . وصدق القضايا التي تقرر مثل هذه الخواص لا يمكن أن يصبح محتملاً بواسطة أي برهان من التجربة ، لأن أمثال هذه البراهين ، حين تتجاوز التجربة المرصودة حتى الآن ، تتوقف من أجل صحتها ، على المبادىء موضوع البحث [1] .

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ٤١٧ – ٤١٨ .

– ٦ –

العلّيــة

وهذا يقودنا إلى التحدث عن العلّية .

لقد كانت الفزياء حتى القرن التاسع عشر ترى أن القوانين الفزيائية تنجم عن طبائع الأشياء ، وأن ثمة قوة تولّد أثراً : فالقوة هي العلّة ، والأثر هو المعلول . ولما كان ذلك في طبع الأشياء ، فالمعلول يدور مع العلّة وجوداً وعدماً : فالحرارة مثلاً هي العلة في تمدد المعادن ، أو في غليان الماء ؛ الاحتكاك يولّد النار ؛ النار تسوّد الخشب ، وتحرق الورق ، وتذيب الشمع ، وتصلّب الطيّن .

وكلمة علّة في اليونانية αἰτία تدل أولاً على الاتهام ، بل على ارتكاب الإثم أو الجريمة . ومنها الصفة αἴτιος تدل على : المسئول . وفي اللاتينية الكلمة Causa تدل على السبب أي ما يحدث شيئاً ، وعلى المحاكمة والدفاع في القضاء .

فإذا أستقرينا مصادر فكرة العلية ، وجدنا :

أ) أولاً أن العلة هي الفاعل كالإرادة الإنسانية ؛ والعلة بهذا المعنى هي ما أو مَنْ يُعْزي إليه الأمر . والعلّة مفهومة هكذا ثابتة ؛ فهي لا تستنفد قوتها من مجرد احداث ما تحدث .

ب) ثانياً العلّة هي الفعل المادي الذي يحدث أثراً ، مثل أن النار تحرق ، أو السهم يقتل حين يصيب مقتلاً .

ح) ثالثاً العلة هي المولّد، بالمعنى البيولوجي: فالذكر والأنثى يولّدان حيواناً

وقد بحث ديفد هيوم (١٧١١ – ١٧٧٦) في الأصل في فكرة العلّية ، فقال :

« إن فكرة العلّية causation لا بد أنها مشتقة من علاقة relation بين أشياء وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها . فأجد في المقام الأول أن الأشياء التي تعدّ عللاً أو معلولات ، هي متصلة فيما بينها contiguous ؛ وأنه لا شيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكان يبعد أقل بعد عن وجوده . وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر ، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالاً بسلسلة من العلل متصلة فيما بينها وبين الأشياء المتباعدة ؛ وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معيّنة ، فإننا مع ذلك نظلّ نفترض وجوده . ومن أجل هذا نستطيع أن نعدّ علاقة الاتصال contiguity أساسية وجوهرية لعلاقة العلّية ...

والعلاقة الثانية التي ألاحظها جوهريةً للعلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع بل تحتمل الجدل . وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمانية من العلة على معلولها . ويرى البعض أنه ليس من الضروري تماماً أن تسبق العلةُ بالضرورة المعلولَ ؛ بل قد يقع أن يحدث الموضوعُ أو الفعلُ، في نفس اللحظة الأولى من وجوده ، موضوعاً أو فعلاً آخر متزّمناً معه تماماً . لكن إلى جانب كون التجربة في معظم الأحوال تناقض هذا الرأي ، فإننا نستطيع أن نقرّر علاقة الأسبقية بنوعٍ من الاستنتاج أو البرهان ...

لكن الشيء قد يكون متصلاً بشيء آخر وسابقاً عليه في الزمان ، دون أن يُعدّ علـّةً له . فلا بد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما ، وهذه العلاقة أهم كثيراً من العلاقتين السالفتي الذكر [1] . » .

ويحلل هيوم هذه العلاقات الثلاث وينتهي إلى أن « رؤية أي شيئين أو فعلين ، مهما تكن العلاقة بينهما ، لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة ، أو ارتباط بينهما ؛ وأن هذه الفكرة تنشأ من تكرار وجودهما معاً ؛ وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات ، وإنما يؤثر فقط في العقل ،

(١) David Hume : A Treatise of Human Nature, book I, part III, section II. ,

بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه ؛ وأن هذا الانتقال المعتاد (من العلة إلى المعلول) هو القوّة والضرورة ، وأن هاتين هما إذن صفتان للإدراك ، لا للموضوعات ، وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء » (الكتاب نفسه ، ج ١٤) .

نحن لا نرى إذن غير الاتصال والتوالي . فما الذي يفسر القول بوجود ارتباط ضروري بين الوقائع المتصلة المتوالية ؟ إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات المتوالية ، وهي عادة قد خلقت ارتباطاً شبيهاً بالارتباط الموجود بين اللفظ والموضوع الذي يدل عليه ، وبفضله ننتقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء المدلول عليه . إن ضرورة الرابطة العلية لا توجد إلاّ في عقلنا ، ونحن الذين ننقلها ونخلعها على الأشياء الخارجية . « وليست لدينا أية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً ، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض . وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط . وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط ، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال . فإذا حضر انطباع الواحد ، كوّنّا في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة [١] » .

وقد هوجم تصور هيوم هذا للعلّية . فقال مين دي بيران إن ثمّ حالة ممتازة ندرك فيها العلّة ، وهي المجهود العضلي ، فإنه يدل على انتقال القوة من العلة إلى المعلول . « وعبثاً نحاول استبعاد هذا المجهود ، أعني العلة أو القوة التي تبقى دائماً في أعماق الفكر تحت اي اسم اصطلاحي نستعمله ، أو حتى إذا لم نُسَمّه . وعلى الرغم من كل محاولات المنطق ، فإن هذه الفكرة الحقيقية ، فكرة العلّة ، لا يمكن أبداً خلطها بأية فكرة عن التوالي التجريبي للظواهر أو الارتباط بينها [٢] » .

(١) D. Hume : A Treatise of Human Nature, Book I, 3d part, sect. 6.

(٢) Maine de Biran : Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral. Oeuvres, Ed. Tisserand, XIII, p. 17.

ويوضح بيران العلّية المتجلية في المجهود فيقول : « إن المجهود يحمل معه بالضرورة إدراك علاقة بين الكائن الذي يُحرِّك أو يريد أن يُحرِّك ، وبين عقبة ما تقاوم حركته ؛ وبدون الذات أو الإرادة التي تعيّن حركته ، وبدون الحد الذي يقاوِم ، لا يوجد مجهود ؛ وبدون المجهود فلا معرفة ولا إدراك من أيّ نوع [1] » .

ففي المجهود إذن نحن ندرك الأنا على أنه العلّة الضرورية للحركة الملاحظة ، أي أننا لا ندرك مجرد توالٍ ، بل ندرك علاقة علّية . « وفي هذا نجد النموذج لكل فكرة في القوة ، أو القدرة ، أو العلة » (مين دي بيران : « في تحلل الفكر » ، مؤلفاته حـ٣ ص ١٢٦ ، نشرة تيسران) .

وجاء علماء النفس من أنصار علم نفس الشكل Psych. de la forme فقرروا أنه « من وجهة النظر الظاهرياتية البحت ، فإن التجربة المباشرة تعطينا أكثر من مجرد توالٍ بسيطٍ لمضمونات الشعور . بل يتولد عندنا انطباع بأن الحالة الثانية تتولد وتصدر وتنتج عن الأولى ؛ واتصالها الضروري معطى لنا في نفس الوقت الذي ندرك فيه مضمونها ، ولا فصل بينهما إلا بطريقة مصطنعة [2] » .

كذلك قام ا. ميشوت بإجراء تجارب لتفنيد نظرية هيوم ، وأشرك فيها عدة مئات من الأشخاص ، وانتهى من ذلك إلى القول بأن « إدراك العلّية هو أمر « موضوعيّ » مثل سائر الادراكات » [3] . وساق عدة شواهد على ذلك : منها مثال المطرقة التي تدفع مسماراً في قطعة من الخشب ، ومثال السكّين الذي يقطع قطعة من الخبز . « فحين نشهد هذه العمليات ، هل نجد أن الإدراك يقتصر على انطباع حركتين متناسقتين زمانياً ومكانياً : تقدم السكّين مثلاً

---

(١) Maine de Biran : Influence de l'habitude sur la faculté de penser, pp. 17-18. Paris, P.U.F., 1953.

(٢) P. Guillaume : **Psychologie de la forme**, p. 143. Flamarion, 1937.

(٣) A. Michotte : **La perception de la causalité**, p. 225. Louvain, 1955.

وتقدم الشقّ في الخبز ؟ أو ، بالعكس ، ندرك مباشرةً الفعل نفسه بما هو كذلك : أي قطع السكيّن للخبز ؟ إن الجواب عندنا لا شك فيه [١] » .

ومن ناحية اخرى يؤخذ على ناقدي العلّية عدم دقة فكرتهم عن العلة والموجود : إذ يتصورون العلة كأنها شيء ، بينما هي رابطة أو علاقة بين شيئين ؛ ويتصورون الموجود على أنه مجرد ماهية غير فعّالة ، مع أن الموجود في جوهره فعّال . وفي هذا يقول لوي لافل (١٨٨٣ — ١٩٥١) إن الفعل ليس تابعاً للموجود ، بحيث يجب أن نضع الموجود أولاً ، ثم من بعده : الفعل ؛ وإنما ينبغي أن نقرّر أن الفعل هو ماهية الموجود ، والمسلك الباطن الذي به يكون في نفس الوقت الذي فيه يصنع نفسه . « ولهذا يمكننا أن نقول إن الموجود هو نفسه ليس شيئاً آخر غير الفعل opération أي الفعّالية efficacité ، وأن الموجود هو وفعل الموجود شيء واحد [٢] » .

---

(١) A. Michotte : **La perception de la causalité**, p. 13. Louvain, 1955.

(٢) L. Lavelle : **De l'acte**, p. 67.

\- ٧ -

المذاهب في قيمة المعرفة

على أننا يجب أن نتساءل عن قيمة المعرفة الإنسانية بوجه عام : هل يقدر الإنسان على معرفة حقائق الأشياء ؟ وإن كان الجواب بالايجاب: فبأيّ ملكة من ملكاته العقلية ؟ وإلى أي مدى تمتد قدرته هذه ؟

حيال هذه الأسئلة اختلفت مذاهب الفلاسفة منذ أقدم عصور الفكر الفلسفي الإنساني . وتنوّعت مواقفها في فروق دقيقة تبدأ من النزعة الدوجماتيقية في الطرف الأقصى ، إلى نزعة الشك التام في الطرف الأقصى المضاد . ولهذا نستطيع أن نقسّم هذه المذاهب أولاً إلى قسمين كبيرين هما :

أ ـ المذاهبُ المُنكرَة لإمكان المعرفة ؛

ب ـ المذاهب القائلة بإمكان المعرفة .

وتنقسم كل مجموعة منهما إلى نزعات تتفاوت في بيانها لإمكانية أو عدم إمكانية المعرفة ، وفي تحديدها لحدود المعرفة إن قالت بإمكانها ، وفي تقريرها لأمكانيات المعرفة لدى الملكات العقلية في الإنسان .

أ ـ ففي مجموعة المذاهب المنكرة لإمكان المعرفة نستطيع أن نميز :

١ ـ الشك التام ؛

٢ ـ القول بنسبية المعرفة ؛

ب — وفي مجموعة المذاهب القائلة بإمكان المعرفة ، نستطيع أنْ نميّز :

١ — المذهب العقلي بنزعاته المختلفة من مثالية ، وتجريبية ، وواقعية ، وحسيّة .

٢ — النقدية عند كنت والكنتيّين المحدثين وهسرل .

٣ — الوجدانية عند برجسون والوجوديين .

فلنأخذ الآن في بيان آراء هذه المذاهب .

أ) المذاهب المنكرة لإمكان المعرفة

١ — الشك التام

وأول مذهب فلسفي بني على الشك التام في إمكان المعرفة الإنسانية هو مذهب فورون (٣٦٥ — ٢٧٥ ق.م) Pyrrhond Elée وتلاميذه : نوسيفان Nausiphane أستاذ ابيقور ، وتيمون الفليونتي Timon de Phlionte ومينقلس Ménéclès ، وإن كان من غير المعلوم بيقين ما أدلى به هؤلاء من حجج ضد إمكان المعرفة ، ولا نستطيع أن ننسب إليهم ما سنراه فيما بعد عند انسيداموس وسكستوس من حجج .

وما دمنا هنا بصدد عرض آراء الشكاك اليونانيين دون تحديد تاريخي دقيق لنصيب كل منهم في صياغتها ، فيحسن بنا أن نعرض هذه الحجج بحسب ما عرض سكستوس امبريكوس في كتابيه (١) « الجُمَل الفورونية » Hypotyposes ؛ و « ضد المعلّمين » Contre les mathématiciens . ويمكن تصنيف هذه الحجج إلى ثلاثة أصناف :

١ — حجج تتعلق بالذات التي تحكم .

٢ — حجج تتعلق بالموضوع الذي نحكم عليه ؛

٣ — حجج تتعلق بالذات والموضوع معاً .

١ — الحجج المتعلقة بالذات التي تحكم

وتندرج فيها « المواضع » (τροποι وتسمى أيضاً τοποι و λογοι) الأربعة الأولى من « المواضع » العشرة المنسوبة إلى انسيداموس . وهي :

١ — يتوقف الإدراك على بنية وتركيب أعضاء الذات التي تحكم . ولما كانت الحيوانات مختلفة ، فإن إدراكاتها لنفس الموضوعات مختلفة ، إذ تتوقف الإدراكات على تركيب الأعضاء : فالحيوانات ذوات العيون الحمراء تختلف في إدراكها للأشياء عن تلك التي عيونها شاحبة اللون أو مائلة إلى البياض . كذلك تختلف في تذوقها لنفس الأشياء ، وسائر الاحساسات . وبعض الحيوان حاسة الشمّ فيه أقوى جداً منها عند البعض الآخر . وهكذا الحال في سائر الحواس .

٢ — كذلك يختلف بنو الإنسان بحسب قوة وضعف الحواس عندهم : فبعضهم أقوى بصراً أو شماً أو ذوقاً أو لمساً أو سمعاً من البعض الآخر بحسب تركيب بنية كل منهم .

٣ — والموضوع الواحد يحدث انطباعات مختلفة تبعاً للحواس : « فاللوحات المرسومة تبدو للبصر ذات بروزات أو مواضع غائرة ؛ بينما عند اللمس لا يدرك فيها شيء من هذا . والعسل يبدو عند البعض لذيذ المذاق ، ولكنه مؤذ عند الإبصار . فمن المستحيل إذن أن نقول إنه لذيذ مطلقاً ، أو مؤذ مطلقاً . وكذلك الشأن بالنسبة إلى العطور : فهي تلذ الشمّ ، ولكنها كريهة المذاق . وكما أن نبات اليتوّع euphorbe يؤذي العيون ولا يؤثر في سائر البدن ، فإننا

لا نستطيع أن نقول إنه بطبعه يؤذي أو لا يؤذي »[1] .

٤ – تختلف الانطباعات وفقاً للظروف : في حال اليقظة والنوم ، في حال الإصابة بداء الصفراء ، بحسب الأعمار (الأسنان) ، الخ . فنحن نرى في النوم ما لا نراه في اليقظة ولا ندري أيهما الأصحّ .

٢ – الحجج المتعلقة بالموضوع الذي نحكم عليه

كذلك يختلف الادراك بحسب الموضوع والحالة التي هو عليها حين ندركه : « فمثلاً كُشاطات قرْن الماعز تبدو بيضاء لو شوهدت مفردة بسيطة ، لكنها حين تؤلّف مادة القرن فإنها تشاهد سوداء . وسُحالة الفضة تبدو سوداء لو أخذت مفردة ، لكنها مجتمعة تبدو للعين بيضاء. وجزئيات مرمرتينار Ténare تبدو بيضاء بعد الصقل، لكنها في الكتلة تبدو مصفارّة. وحبّات الرمال مشتتةً تبدو خشنَة ، لكنها في الكومة تكون رخوة للحواس»[2] .

ويقول « الموضع » التاسع إن الأشياء تبدو لنا مختلفة بحسب كونها مألوفة أو نادرة : فالنادرة تثير فينا الدهشة ، بينما الأولى لا تفعل ذلك . وهذا يدل على أننا لا نعرف طبيعة هذه ولا تلك .

٣ – الحجج المتعلقة بالذات والموضوع معـاً

أي بعلاقاتهما والمسافات القائمة بينهما ووجهة النظر التي منها تنظر الذات :

---

(١) Sextus Empiricus : Oeuvres choisies, tr. fr., p. 177. Aubier, éditeur.

(٢) Sextus Empiricus : Les esquisses pyrrhoniennes, XIV. Oeuvres choisies, p. 184.

« فنفس السفينة تبدو من بعيدٍ : صغيرةً وساكنة ، ومن قريبٍ : تبدو كبيرة ومتحركة . ونفس البرج يبدو من بعيدٍ : مستديراً ، ومن قريب : مربعاً . ذلك فيما يتعلق بالمسافات . أما فيما يتعلق بالأماكن : فإن ضوء المصباح يبدو مظلماً في الشمس ، ولامعاً في الظلمة ؛ ونفس المجداف يبدو في الماء : منكسراً ، وخارج الماء : مستقيماً ... وفيما يتعلق بالأوضاع : نفس الصورة مقلوبة إلى الخلف تبدو مستوية ، وإذا انحنت قليلاً تبدو فيها نتوءات وتجاويف . ورقبة الحمامة تبدي عن ألوان مختلفة باختلاف الانحناءات . وما دمنا نشاهد كل ألوان المظاهر بحسب المسافات ، إذ كل وضع يأتي بتغيير في الإدراك ، فإننا مضطرون إلى تعليق الحكم » (الكتاب نفسه ، ص ١٨٢) .

والموضع الثامن يقول إن كل شيء نسبيّ τὸ πρός τι : نسبيّ إلى من يلاحظ ، ونسبيّ أيضاً إلى ما يصاحب الشيء المشاهد : فاليمين نسبيّ إلى اليسار ، والعكس بالعكس : « وبالجملة ، أما وقد بيّنّا أن كل شيء نسبيّ ، فمن الواضح أننا لا نقدر أن نحدد طبيعة أي شيء ، بل فقط ما يبدو عليه بالنسبة إلى شيء آخر . وينتج عن هذا أنه يجب علينا أن نعلق حكمنا على طبيعة الأشياء » (الكتاب نفسه ، ص ١٨٦) .

والموضع العاشر يقول باختلاف الآراء بحسب اختلاف القوانين والعادات والأعراف بحسب اختلاف الشعوب والأجناس ، واختلاف التصورات الاسطورية والأحكام السابقة التوكيدية .

ويلخص ذيوجانس اللائرسي آراء الشكاك فيقول : « إن الشُّكّاك يُبْطِلون كل برهان ، وكل معيار ، وعلامة ، ويبطلون العِلّة ، والحركة ، والعلم ، والميلاد ، ووجود الخير والشر في ذاتيهما .

ذلك أنهم يقررون أن كل برهان إنما يتألف : إمّا من أشياء مبرهنة ، أو من أشياء غير مبرهنة . فإن كان من أشياء مبرهنة فهذه بدورها ستحتاج إلى برهنة ، وهكذا إلى غير نهاية . وإن كان من أشياء غير مبرهنة (سواء كلها ،

أو بعضها أو شيء واحد فقط منها) ، فإن المجموع غير مبرهن . وإذا قيل إن شيئاً ما ليس بحاجة إلى أن يُبَرْهن ، فهذه دعوى لا دليل عليها : إذ يبقى أن يُبَرْهن كيف يُفَسَّر الاعتقاد في هذا الشيء »[1] .

وبهذا يبطلون البرهان .

أما العلامة أو الدلالة signe فيقولون إن العلامة (أو الدلالة) هي وما هي علامة له نسبيان كلاهما إلى الآخر ، فلا يمكن أن يدرك أحدهما بدون الآخر ، ولهذا لا يمكن أن ننتقل من الواحد إلى الآخر .

والعلّة لا تكون علّة إلاّ في اللحظة التي فيها تنتج المعلول ؛ ومن ناحية أخرى فإنها لا تستطيع أن تنتج المعلول إلا إذا سبقته في الوجود . (سكستوس امبريكوس « مؤلفات مختارة » ، ترجمة فرنسية ، ص ٢٨٠ — ٢٨١) .

ثم إن قانون الهوية (أو الذاتية identité) يستبعد العِلّية : إذ لن يكون هناك غير انتقال من الشيء إلى الشيء نفسه ، دون حدوث شيء جديد حقاً .

نقد البرهان الرياضي
والقيـــاس

ويمضي الشكاك في نقدهم إلى حد إنكار العمليات الحسابية البسيطة ، ويرونها مستحيلة . فيقولون إنه من المستحيل طرح ١ من ١٠ ، مثلاً ؛ لأنني لو قلت ١٠ — ١ = ٩ ، فإن الوحدات التي تؤلف العدد ٩ تبقى بدون تغيير ، ولم يحدث فيها أي طرح . فلكي يتناول الطرحُ العدد ١٠ ، فلا بد من رفع الوحدة من كل واحدة من الوحدات العشر التي يتألف منها العدد ١٠ . لكنني

---

(١) Diogène Laërce : Vies, doctrines des philosophes, t. II, pp. 186-187. tr. fr. éd. Garnier, Paris.

في هذه الحالة لا أكون قد طرحت ١ من ١٠ ، بل ألغيت العدد ١٠ (الكتاب نفسه ، ص ٢٩٩) .

أما عن القياس فقد بدأ سكستوس اميريكوس بنقد القياس الشرطي كما نمّاه الرواقيون ، ثم انصرف إلى نقد القياس الحملي عند أرسطو ، فقال إن القياس الحملي إما أنه لا يعلّمنا شيئاً ، أو هو يتضمن دوراً فاسداً . ذلك أنه لا لا يعلمنا شيئاً ، لأن النتيجة متضمنه من قبل في المقدمات . فلا فائدة فيه إذن . إنه تحصيل حاصل .

ثم إن القياس ، إلى جانب ذلك ، ينطوي على دورٍ فاسد ، لأنه يقتضي أن نسلّم مقدماً بما يُطْلَب البرهنة عليه . ذلك أنه لكي تكون النتيجة صادقة ، فلا بد من البرهنة على صحّة المقدمات . ولا بد بعد ذلك من البرهنة على القضية المسوقة من أجل هذه البرهنة ، وهكذا إلى غير نهاية .

والقياس المعتمد على مقدمة كلية (ولا بدّ أن تكون إحدى المقدمتين أو كلتاهما كلية وإلا لم ينعقد القياس) ينطوي على دور فاسد . قال سكستوس أميريكوس في هذا : « حينما يقول هؤلاء (أي الدوجماتيون) :

كل إنسان مخلوق

سقراط إنسان

∴ سقراط مخلوق

قاصدين أن يستنتجوا من المقدمة الكلية : « كل إنسان مخلوق » القضية الجزئية : « إذن سقراط مخلوق » التي تتضمن القضية الكلية بالاستقراء ، فإنّهم يقعون في الدور الفاسد ، فتبين كل القضية الكلية بواسطة كل واحدة من

القضايا الجزئية ، ولكن مستنتجين ابتداءً من القضية الكلية على سبيل القياس »[1] .

فالقياس يحتاج في إثبات صحّته إلى قياس ، وهذا إلى قياس ، وهكذا إلى غير نهاية . ذلك أن القضية الكلية هنا : « كل انسان مخلوق » لا تصدق إلاّ إذا صدقت النتيجة وهي : « سقراط مخلوق » ؛ فكأن صحّة المقدمة تتوقف على صحّة النتيجة ، وصحّة النتيجة تتوقف على صحة المقدمة ، فهنا دور فاسد قطعاً .

والأمر نفسه ينطبق حين نريد أن نبرهن على قيمة العقل : فالشكاك يقولون إن البرهنة على قيمة العقل لا تكون إلا بالعقل . فكأننا نبرهن على صدق الشيء بما لا يصدق إلاّ إذا صدق هذا الشيء نفسه . وهذا هو الدور الفاسد .

والآن لنتساءل : ماذا يقصد الشكاك اليونانيون من هذه الحجج ؟

هنا ونجد عامة المؤرخين يميلون إلى التمييز بين شك فورون ومدرسته من ناحية ، وبين شك رجال الأكاديمية الأفلاطونية الجديدة وهم أركزيلاس (النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد) ، وكان من فلاسفة الأكاديمية الوسطى ، وكرنيادس[2] القوريناني (نهاية القرن الثالث وبداية القرن الثاني قبل الميلاد) رئيس الأكاديمية الجديدة . ويقولون إن فورون وأصحابه اتخذوا من الحياة والتجربة العملية معايير للسلوك ، وقالوا بأن الأشياء محتملة وظواهر ، بينما الأكاديميون أنكروا إمكان المعرفة وقالوا باستحالتها .

وإذا تتبعنا تطور الشك بعد العصر اليوناني — الروماني ، نلتقي أولا بالقديس أوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠) الذي مرّ بمرحلة من الشك العميق . ويتميز

---

(١) Sextus Empiricus : Les esquisses Pyrroniennes, II, 14. Oeuvres Choisies, p. 257.

(٢) راجع عنه كتابنا : « كرنيادس القوريناني » ، بنغازي سنة ١٩٧١ .

شكه بثلاث خصائص جديدة : الأولى أن شكه تجربة حية عاشها . وبهذا كان أول من عاش تجربة شك عميقة ، ومن ذلك النوع الذي سيمرّ به الغزالي (ـ ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) في العالم الإسلامي ، ثم ديكارت وبسكال ، وهيجل فيما يتعلق بشقاء الضمير عنده . ـ والخاصية الثانية لشك أوغسطين هي أنه عابر ، وقتي ، ويمثل لحظة في تطوره الروحي . ذلك أنه بعد أن كان الشك عند رجال الأكاديمية موقفاً مستمراً يؤدي إلى تعليـــق الحكم ، ἐποχή صار لحظة في التطور ، فيها لم يحصل المرء بعدُ على الحقيقة ، ولكنه في الطريق إليها . ـ والخاصية الثالثة هي أن الشك تعبير عن لحظة السلب ، إنه في طريق المؤمن بمثابة معبر لا بد أن يمرّ عليه للانتقال بعده إلى الحقيقة . « وهو إذن لحظة السلب التي تحوّل المعرفة إلى يقين مؤسس على يقين الإيمان الإلهي . وبهذا فإن تجربة الشك تحتلّ في حياة المؤمن مكانة ممتازة ، لأنها تعبّر عن عدم كفاية الوثنية وعن توكيد نوع من اليقين من طراز آخر تماماً . ولأن ديكارت وهيجل كانا في أعماقهما مؤمنين بالمسيحية مثل أوغسطين ، فإن أولهما يقترح أن يعطي للشك المنهجي فقط كما عرّفه في « مقال عن المنهج » ـ يعطيه البُعْدَ الروحي لليأس المُعَاش في كتاب « التأملات » ؛ والثاني (هيجل) يتصور طريق الشعور (الضمير) ماراً بلحظة الخطأ الضرورية ، ابتغاء الوصول إلى يقين مؤسّس . إن الشك هو لحظة المظهر الذي فيه يتجرّد الإيمان اليائس الضّالّ من الأوهام الحسّية ، قبل أن يتجاوز لحظة النقد والبحث ، وذلك بإدراك يقين راسخ يستمد رسوخه من هذه المحنة التي عاشها في الشك . ومن هنا فإن الشك ـ الذي يبدو أن اللاهوتيين نظروا إليه على أنه خطيئة فظيعة ـ قد عده المفكرون المسيحيون مساعداً ثميناً للإيمان في مواجهة العلم . وأوضح مثال لذلك ما صنعه بسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) بالنزعة الفورونية فقد اتخذها وسيلة للكشف عن « ضعف الإنسان » ... « أن يسخر المرء من الفلسفة ، هذا هو التفلسف حقاً ... ولا نعتقد أن الفلسفة كلها تستحق ساعـــة تعب واحـــدة ، إن الفورونية (= الشك) هي الموقف الصحيح » . والشك يؤدي ، في كتاب

« الأفكار » (لبسكال) Pensées دور الدفاع عن الدين : بالحط من مكانة العقل ، والتقليل من قيمة المعرفة الإنسانية ، وبإظهار بؤس العقل الذي تخلى عنه الله »[1] .

وفي عصر النهضة الأوربية نجد مونتاني (١٥٣٢ – ١٥٩٢) يمثل النزعة الفورونية . فهو يقول بالنسبية العامة ؛ وإن كل شيء نسبيّ . ويرى أن الإنسان الفرد عاجز عن تجاوز انطباعاته الحسية وتخيلاته للوصول إلى معرفة صادقة صدقاً كلياً . يقول مونتاني في تفضيله للشك على سائر المذاهب الفلسفية :

« إن طريقتهم في الكلام هي : أنا لا أقرر شيئاً ؛ إنه ليس هكذا أحرى منه هكذا ، أو لا هذا ولا ذاك ؛ أنا لا أفهم شيئاً ؛ المظاهر واحدة في كل مكان ؛ القدرة على الكلام عن (الرأي) وضده متساوية ؛ لا شيء يبدو صادقاً لا يمكن أن يبدو كاذباً . كلمتهم المقدسة لديهم هي επoχω أي أتوقف (أعلّق الحكم) ، لا أتحرك . هذه ترديداتهم وأخرى من نفس النوع . والنتيجة هي التعليق الكامل الخالص (للحكم) والتوقف عنه . ويستخدمون عقلهم للبحث والمجادلة ، لا من أجل التقرير والاختيار . وكل من يتخيل اعترافاً مستمراً بالجهل ، وحكماً بدون ميل ولا ترجيح ، في أية مناسبة كانت ، فهو يتصور الفورونية »[2] . والشك يقوم على الاحتمال والفائدة . والانسان يبدو فيه معترفاً بضعفه الطبيعي .

وفي القرن الثامن عشر حمل ديفد هيوم (١٧١١ – ١٧٧٦) لواء الشك . يقول هيوم : «لو امتددنا ببحثنا إلى ما وراء المظاهر الحسية للأشياء ، فإن معظم النتائج التي نصل إليها ستكون مليئة بالشك وعدم اليقين ... والطبيعة الحقيقية لموضع الأجسام ستظل مجهولة . ولا نعرف غير آثارها المحسوسة وقدرتها على

---

(١) J.-P. Dumont : Article « scepticisme », in **Encyclopaedia Universalis**, vol. 14, p. 722. Paris, 1972.

(٢) Michel Montaigne : **Essais**, livre II, chap. 12 : Apologie de Raimond Sebond.

قبول الأجسام . ولا يتفق مع هذه الفلسفة غير الشك المحدود بدرجة معينة ، والاعتراف الجميل بالجهل فيما يتعلّق بالموضوعات التي تتجاوز كل قدرة إنسانية » (« بحث في الطبيعة الإنسانية ») . ومـا نؤكد أنه قوانين للطبيعة « ليست إلا ارتباطات ضرورتها ذاتية تماماً وناشئة عن الاعتياد ، إذ نعتاد مشاهدة ارتباط بين ظواهر يتلو بعضها بعضاً فنحكم بوجود عليّة بين بعضها وبعض . لكن كل ما تقوله المشاهدة هو وجود الارتباط ، أما كونه ضرورياً فهذا ما لا تقوله به المشاهدة نفسها . فمثلاً نحن نستنتج من اصطدام كرة بلياردو بكرة أخرى أن الأولى علـة حركة الثانية ، لكن هـذا الارتباط التجريبي لا يزوّدنا بأية ضرورة موضوعية .

ب) المذاهب القائلة بالإمكانية النسبية للمعرفة

— ١ —

النقدية الكنتية

وكان لشك هيوم هذا الفضلُ في إيقاظ أمانويل كنت (١٧٢٤–١٨٠٤)من سباته الدجماتيقي ، والقيام بثورة في نظرية المعرفة نظيرة للثورة التي أحدثها كوبرنيقوس (١٤٧٣ – ١٥٤٣) في علم الفلك . فقبل كوبرنيقوس كان المسلم به هو أن الكواكب والنجوم تدور حول الأرض ، وبالتالي حول الراصد الثابت على الأرض الثابتة في مركز الكون . فجاء كوبرنيقوس وأثبت أن تفسير حركات الكواكب يكون معقولاً أكثر إذا سلمنا بأن الراصد الثابت على الأرض هو الذي يدور حول الشمس . وبالمثل رأى كَنْت أن المعرفة كانت تفسّر بأن التصور العقلي يجب أن يتطابق مع الموضوعات . لكن لو كان الأمر كذلك — هكذا يلاحظ كَنْت — لكان يجب استمداد كل معرفة من تجربة الأشياء ، أي لكان يجب أن تكون كل المعرفة لاحقة على التجربـة

a posteritari . لكن كيف نفسّر إذن المعرفة القبلية ، a priori ، أي السابقة على التجربة ، والتي نجدها في القضايا الرياضية ؟ لماذا لا نقلب الوضع كما فعل كوبرنيقوس ، عسانا أن نفسّر المعرفة عامةً على وجه أفضل ؟ وذلك بأن الموضوعات هي التي يجب أن تتطابق مع معرفتنا ، أي مع طبيعة عقلنا ؟ إننا لو فعلنا ذلك ، أي لو قلنا إن إدراك الموضوعات ينبغي أن يتم وفقاً لطبيعة عقولنا ، لأمكننا أن نفسر المبادىء العامة لمعرفتنا العلمية بالكون : فإن هذه المبادىء ليست غير الشكول الذاتية لعقلنا ، كما تحدّد التجربة مقدّماً . وبوصفها شكولاً ذاتية ، فإن من الممكن أن نعرفها بصرف النظر عن مضمون التجربـــة .

إن الموضوعات كما تعرفها التجربة هي فقط كما تظهر لنا ، إنها « ظواهر » تتجلى لعقلنا . لكن لا يقصد من ذلك أنها مجرد أوهام ؛ ولكن يقصد أنهـــا المظاهر التي تتجلى لنا عليها الأشياء . فهناك إذن وراء الظاهرة ، أي الشيء كما يتجلى لنا ، يوجد « الشيء في ذاته » الذي ليست الظاهرة غير كيفية تجلّيه في عقولنا . وإلاّ لانتهينا إلى هذه القضية المشوّشة ، وهي أن ثمّ تجلّياً ، دون أن يكون لشيء يتجلّى »[1] . إننا لا نعرف الأشياء كما هي في ذاتها ، ولكن فقط كما تظهر لنا » (الكتاب نفسه) .

وكنت يريد بهذا أن يقول إننا لا نستطيع بالحواس أن نعرف الأشياء كما هي في ذاتها . وليس في هذا إنكار لحقيقة موضوعات التجربة ، فهي موجودة ولكننا لا نعرف منها غير الظواهر التي تتبدى عليها وهنا يميّز كنت بين الظاهرة Erscheinung وبين « المظهر » Schein . ومذهب كنت في المعرفة يحول كل معرفة إلى ظاهرة ، لا إلى مظهر . والمعيار للموضوعية هو الكلية والضرورة . فإن تساءل الإنسان : هل كان يحلم أو يشاهد موضوعاً حقيقياً ، فعليه أن

I. Kant : **Critique de la Raison pure**, préface à la 2e éd., B., pp. XXVI-XXVII.

يفحص هل الصور التي يشاهدها يمكن الربط بينها — وفقاً لقوانين الطبيعة ، وبين الموضوعات المحيطة بها والتي لا يمكن إنكار حقيقتها . والملاحظ في الأحلام أنها عادة غير متماسكة ، أي أنه من أجل تفسيرها لا بد من الصعود إلى حال الذات ، والصور التي تتألف منها لا يمكن الربط بينها وبين صور اليقظة وفقاً للقواعد الكلية للطبيعة .

والخلاصة أن كنت يميز في المعرفة عنصرين : أحدهما يأتي من الأشياء ، وهو « مادة » المعرفة ؛ والآخر يأتي من العقل وهو سابق على التجربة ، وهذا هو « صورة » المعرفة . وينكر كنت النزعة التجريبية التي تنكر كل شكل صوري ، وترى في العقل مجرد قابل . وعنده أن العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء . وهذه القوانين هي :

أ) الشكول القبلية للحساسية ، وهي الزمان والمكان ؛

ب) والمقولات الاثنتا عشرة للذهن .

وتبعاً لذلك فإن المعرفة نسبية ، إذ لا يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء في ذاتها noumènes ، وإنما يعرف فقط الظواهر Phénomènes ، أي الأشياء كما تظهر لعقلنا من خلال هذه الشكول ، وعلاقاتها .

ولما كانت هذه القوانين (الشكول والمقولات) قبلية a priori ، فإنها كلية universelles ؛ وبالتالي هي شروط كل معرفة ممكنة . ورغم أن العلم نسبي ، فإنه موضوعي وصادق ، لا من حيث إنه مطابق للشيء في ذاته — فالشيء في ذاته لا يمكن بلوغه — بل بمعنى أن العلم يتفق مع القوانين الكلية للذهن . والحقيقة تحدّ إذن لا بمادتها ، أي بمضمونها ، بل بشكلها ، أعني بطابع الكلية الذي يميزها .

ولكن فكرة « الشيء في ذاته » التي تمسّك بها كنت تتضمن بالضرورة أن

المعرفة نسبية ، إذ تجعل المعرفة خارج نطاق قدرة الإنسان ، ولا تقر له إلاّ بإدراك الظاهرة .

وفكرة « الشيء في ذاته » كانت عقدة العقد في مذهب كَنْت ، ولهذا هاجمها كل الذين جاءوا في إثره وتأثروا به .

لقد وجد شارل رنوفييه (١٨١٥ – ١٩٠٣) هذه الفكرة معتمة للعقل opaque à l'entendement ، أي لا يمكن فهمها عقلياً ، بينما الواجب وضع مذهب عقلي خالص . وقد وجد رنوفييه أن هذا لن يتحقق إلاّ بردّ كل شيء إلى الفكرة الوحيدة التي لا تدين بشيء للخيال الانطولوجي ، وهي فكرة الإضافة (أو العلاقة) relation . هنالك سنجد أن الوجود ليس شيئاً آخر غير الإضافة ، أعني الظاهرة ، ولا معنى لفكرة الشيء في ذاته . وما هو حقيقي هو الاضافة (أو العلاقة) ، وليس الحدود التي تقوم بينها الإضافة [١] ، لأنه لا حقيقة لهذه الحدود إلاّ بالاضافة نفسها .

وعند رنوفييه أن الإضافة هي أولى المقولات ، وما سائر المقولات (العدد الوضع ، التوالي ، الكيف ، الضرورة ، العلّية ، الغائية ، الشخصية) إلا تنويعات لها .

ويحسن بنا هنا أن نورد قائمة المقولات عند كَنْت : قسّم كَنْت المقولات الاثنتي عشرة التي قال بها بحسب أربعة اعتبارات : الكم ، الكيف ، الاضافة ، الجهة . فكانت لوحة المقولات كما يلي :

الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الوحدة	الواقع	الجوهر والعَرَض	الإمكان
الكثرة	السلب	العلّة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

(١) Ch. Renouvier : Essais de critique générale, p. 108.

ويناظرها في الأحكام :

الكلي	الموجب	الحملي	الممكن
الجزئي	السالب	الشرطي المتصل	الوجودي
الشخصي	غير المحدود [1]	الشرطي المنفصل	الضروري

ولما كانت الأشياء في ذاتها غير قابلة لأن تُعْرَف ، فإن الميتافيزيقا النقلية أو الكلاسيكية غير ممكنة ، لأنها تزيغ إلى إدراك الأشياء في ذاتها . لقد أفلح العلم science لأنه اقتصر على الظواهر ؛ وأخفقت الميتافيزيقا النقلية أو الكلاسيكية لأنها تبحث في الأشياء في ذاتها ، بينما هذه لا يمكن بلوغها ، لأنه للحكم على الشيء في ذاته لا بد أن نعاينه ، ونحن لا نعاين إلاّ ما هو محسوس . ولهذا فمن المستحيل تجاوز ميدان المُعْطي التجريبي .

— ٢ —

النقدية الجديدة عند رنوفييه

قلنا إن فكرة الشيء في ذاته التي قال بها كَنْت بدت فكرة دخيلة معتمة غير عقلية . فإذا كنا ننشد المعقولية التامة فيجب أن ننبذها .

وقلنا إن من الذين نبذوها تخليصاً للكنتية من هذه الفكرة الدخيلة المعتمة غير العقلية شارل رنوفييه (١٨١٥ — ١٩٠٣) . ونريد أن نولي رأيه هنا مزيداً من التفصيل [2] .

يأخذ رنوفييه على كنت أنه لم يتخلص تماماً من الميتافيزيقا الكلاسيكية التي

---

(١) هو الحكم الموجب الذي محموله اسم سالب ، مثل : زيد هو لا كاذب .

(٢) راجع ترجمتنا لكتاب بنروبي : « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » جـ ١ ص ٢٠٦ وما يتلوها .

دعا إلى تصحيحها . ذلك أنه « وضع مكان الجواهر القديمة موجودات في ذاتها لا ندري ما هي ، وبواطن noumènes مجهولة ، ووضع من فوقها غير المشروط المحض على أنه الحقيقة العليا ؛ وأنْزَلَ – إلى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية القليلة الاختلاف عن الوهم – كلَّ ما هو ظاهرة ، وبالتالي : الشخص الحقيقي الذي كل أحواله ظاهرية ونسبية »[1] .

وفي مقابل ذلك جاءت النقدية المحدثة néo-criticisme التي دعا إليها رنوفييه في فرنسا كي « تخضع كل المجهولات للظواهر ، وكل الظواهر للشعور ، وفي الشعور نفسه يخضع العقل النظري للعقل العملي »[2] .

وتهاجم هذه النقدية النزعة المغالية في توكيد العلم scientisme ، لأن العلم الدقيق محدود ، ولا ينتظم وجود الوقائع الأولى ، وموضوع يتحدد تحت كل المقولات . إن العلم لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد ، إلا إذا فقد الصفة المشتركة بين جميع العلوم ، ألا وهي أنه لا واحد منها يقدّم تعيين مبادئه الأولى : فكل العلوم تقوم على معانٍ عامة ، ووقائع وعلاقات مقبولـــة ، ومصادرات لا تناقش . وغالباً نحن لا نكلّف أنفسنا حتى مؤونة صياغة هذه المصادرات »[3] .

« وفي مقابل الوضعية التجريبية يؤكد رنوفييه أن التجربة تتوقف على المقولات والقوانين ، أي أننا لا نستطيع أن نتمثل الطبيعة إلاّ بشروط العقل . ولا شك في أن هذا هو السبب في أن رنوفييه اضطر إلى النظر إلى الإضافة على أنها

---

(١) رنوفييه : «الشخصية ، مع دراسة عن الادراك الخارجي والقوة» ، المقدمة . باريس ، سنة١٩٠٣

(٢) رنوفييه : « علم الأخلاق » سنة ١٨٦٩ ، ط ٢ طبعة جديدة سنة ١٩٠٨ ، ص ١٤ .

(٣) رنوفييه : « مخطط تصنيف منظم للمذاهب الفلسفية » ج ٢ ص ٢٤ .

المقولة الأساسية وأنها « مقولة المقولات » ، نظراً إلى أن كلّ شيء في الامتثال نسبي ، ولا شيء يعرّف أو يُدْرَك إلاّ بواسطة إضافة ما ، فإن أعم القوانين كلها هو الإضافة نفسها . وإرجاعُ ظواهر إلى ظواهر أخرى ، أعني «الحمل —، بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ ، أي من ناحية الامتثالات الإنسانية بمعنى التفكير والحكم — « معناه تحديد مادة الإضافة وشكلها »[1] . والتجربة الإنسانية تقدّم مادة الإضافات المتمثِّلة والمتمثَّلة على السواء ؛ وتزوّدنا بالروابط الجزئية التي نسمّيها عادةً باسم الوقائع والظواهر . ومع كَنْت ، ينظر رنوفييه إلى شكل المقولات على أنها القوانين الأولى غير القابلة للردّ الخاصّة بالمعرفة ، وعلى أنها العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظّم حركتها . ويُسَمِّي كنت « أول عبقرية مقولية Catégoriste في العصر الحديث » ؛ لكنه يأخذ عليه أنه لم يتبيّن أن الإضافة هي مفتاح سائر المقولات ، وأنّ التصنيف الكَنْتي — تبعاً لذلك — تصنيفٌ اعتباطي مصطنع . إن كَنْت لم يلحظ أن كل الأحكام — بغير استثناء — ذاتُ شكلٍ مشترك هو : الإضافة ، وأنها جميعاً تتضمّن في هذا معاني الهوية والاختلاف ، الاتفاق والافتراق ، التي لذّ لكنت أن يلقي بها بعيداً باسم التصورات التأمّلية Concepts refléchis . وكنت لم يميّز مقولات الشخصية ، والغائية ، والإضافة . وعلى خلاف كَنْت وضع رنوفييه تسع مقولات هي تسعة قوانين أساسية لا تقبل الرد ، وهي تسعة قوانين تكوينيــة للامتثال تسودها المقولة العامّة للإضافة . وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من : موضوع ، ونقيض موضوع ، ومركب موضوع . وهاك لوحة هذه المقولات :

---

(١) رنوفييه : « مبحث في النقد العام » ج ١ ص ١٨٢ .

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الاضافة	التمييز	الهوية	التعيّن
العدد	الوحدة	الكثْرة	الشمول
الوضع	النقطة (الحدّية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالي	الآن (الحدّي)	الزمان (فترة)	المدّة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الصيرورة	العلاقة	اللاعلاقة	التغير
العلّية	الفعل	القُدْرة	القوة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور

ولوحة المقولات هذه ... تشهد على محاولة تتجاوز الوضعية التجريبية . والواقع أنه : ماذا يعني النظر إلى الإضافة على أنها مقولة المقولات ، وأنها الصورة المشتركة بين سائرها كلها – اللهم إلاّ توكيد أن العلاقة المميّزة للإضافة – أعني جعل المعطيات التجريبية روحية – مشتركةٌ بين المقولات كلها ؟ [1] » .

ولكن رنوفييه مع ذلك يرى « أن الظواهر متعددة ، مركّبة ، مترابطة ، متشابكة ، وبعض أنظمة الشمول والنمو تجمعها وتفرقها ، وتضمّها في مجموعات محدّدة أو تشتّتها . إن نسبية الظواهر منظّمة reglée ودائمة ، وهذا نفسه ظاهرة تشهدها التجربة في جميع المجالات الممكنة كلما رجعنا إليها ... وأنا أتحدث ها هنا عن دوام ظاهر ، هو الوحيد الذي تقتضيه الظواهر ، ولا

(١) بنروبي : « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » ج ١ ص ٢٥٩ – ٢٦١ من ترجمتنا ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

أسعى لتجاوز الظواهر . وبوجه عام ، فإن دوام النظام ، وهو لا ينفصل عن النظام نفسه ، هو ظاهرة سامية فوق كل الظواهر ، ظاهرة عامة ، إن صحّ هذا التعبير »[1] .

– ٣ –

هاملان

ولكن رنوفييه ظل مع ذلك بعيداً عن التعقيل التام للكون ، وأبقى مجالا للامعقول كما لاحظ هاملان (١٨٥٦ – ١٩٠٧) إذ لم يتخلص رنوفييه من التجريبية، لأنه كان يعدّ الاضافة هي الواقعة، واكتفى بسرد المقولات دون أن يسعى إلى استنباطها بعضها من بعض ، أي تفسيرها .

لهذا جاء هاملان فسعى إلى إيجاد تفسير شامل للكون ، من شأنه أن يجعل الضرورة تشمل كل الواقع العيني ، بل وما هو ممكن عرَضي Contingent وصفه حلقة ضرورية في سلسلة التركيب . وينتهي هاملان إلى لوحة مقولات جديدة ، مؤلفة من ثلاثات ، كل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية ، هكذا :

١ – الاضافة	العدد		الزمان
٢ – الزمان	المكان		الحركة
٣ – الحركة	الكيف		الاستحالة (التغير)
٤ – الاستحالة (التغير)		التنويع	العلّية
٥ – العلّية	الغائية		الشخصية

وعند هاملان أن « العالم نظام مرتب من العلاقات المتزايدة في العينية ، حتى

(١) C. Renouvier : **Essais de critique générale**, p. 52. Paris, 1912.

نصل إلى حدّ آخر فيه الاضافة تتحدد ، بحيث لا يزال المطلق هو أيضاً النسبي . إنه النسبيّ لأنه نظام من الإضافات ، ولأنه — بمعنى آخر — بوصفه نهايـة التقدم ، هو نقطة ابتداء ممتازة للتقهقر . وفي هذه النظرة حيث لكل شيء مكانه المعلوم وإضافته المحددة مع الباقي ، وفيه — بتعبير أفضل — كل شيء هو مجموع علاقاته مع الباقي ، نهاية تقدم ، ونقطة ابتداء تحليل ، وكل ماهية تتحدد دون الوقوع في دورٍ فاسد . ونعثر بالتّركيب على ما يجب أنّ يحتوي عليه ، كما نجد من جديدٍ بالتحليل هذا المحتوى »[1] .

— ٤ —

هُسِرل ومذهب الظاهريات

وهنا نصل إلى هسرل مؤسس فلسفة الظاهريات (١٨٥٩ — ١٩٣٨) ذات الأثر البالغ في الفلسفة المعاصرة ، خصوصاً في الوجودية ، لا من حيث هي مذهب ذو مقالات فلسفية محددة في موضوعات الفلسفة ، بل من حيث هي منهـج .

يهدف هسرل إلى أن يحدّد كيف ينبغي أن تكون الفلسفة حتّى تصبح علماً دقيقاً strenge Wissenschaft كالرياضيات .

وفي سبيل هذا يريد أن يبدأ من المباشر immédiat . لكن المباشر في نظره ليس هو العالم المحسوس كما يذهب إلى هذا التجريبيون والحسّيون ، لأن التجربة الحسية لا يمكن أن تعطينا اليقين الذي يستبعد إمكان الشك في وجود العالم المحسوس، كما بيّن لنا الشكاك اليونانيون. وكل موضوع هومعطى لنا على أنه شعور واقعي أو ممكن للأنا المفكّر . ولهذا فإن العالم كله المحيط بي

---

(١) O. Hamelin : Essai sur les éléments principaux de la représentation, p. 19.

ليس غير ظاهرة وجود ، وليس عالماً موجوداً بيقين .

والأمر المباشر الحقيقي هو الماهيات Wesenheiten essences أي الأمور المعقولة بوصفها معطاة في الفكر . وهذه الماهيات هي أولاً ماهيات عامة : ماهية الادراك ، ماهية التصوّر ، ماهية العدد ، ماهية الحقيقة ، ثم القواعد التي تحدد علائقها ، مثل قواعد البرهان . وهي ثانياً ماهيات الأمور المادية مثل : ماهية الصوت ، ماهية اللون ، والعلاقات بينها وبين غيرها من الأمور المادية ، مثل العلاقة بين الضوء والامتداد .

لكن هذه الماهيات essences ليست هي الموجودات ، بل هي تركيبات للدلالة أو المعنى ، يتألف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة . وثم طرق مختلفة أو مناهج لاستخلاص الماهية ومشاهدتها . وأهم هذه المناهج منهج التغيرات التخيلية ، ومفاده أنه للوصول إلى معرفة ماهية الموضوع ، علينا أن نخضع هذا الموضوع لتغييرات عديدة نتخيلها ، بحيث نستطيع أن نحدّد العناصر المهمة التي يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظلّ كما هو هو . وعلينا أن نكشف عن الأحوال النموذجية للوجود المعطى أو ظهور الموضوع : الموضوع كما يُدْرَك ، الموضوع كما يتخيَّل ، الموضوع كما يراد ، الموضوع كما يُحْكَم عليه .

ويقوم الفينومينولوجي باستخلاص ماهية الموضوعات بحسب مناطقها الوجودية ، حتى ينتهي إلى تصنيف مناطق انطولوجية مادية أو صورية : فمنطقة **الطبيعة** تدرس الماهية المشتركة لكل الماهيات التي تحدد حال الظهور المتجلي في الطبيعة (الشيء ، الحيّ ، المتحرك ، الخ) ؛ ومنطقة **الشعور** conscience تضم كل الماهيات التي تشترك في كونها نشاطاً واعياً (التفكير ، الاحساس ، التخيل ، الإدراك ، الخ) ، وتحدد ما يميّز كل شعور بما هو كذلك .

ولا يقتصر اهتمام الفينومينولوجي على البحث في الماهيات التي لها مناظرٌ متحققٌ بالفعل ؛ بل يمتد إلى البحث أيضاً في الماهيات التي ليس لها مُناظِر

عينيّ ، مثل « الموضوع بوجه عام » l'objet-en-général أو « أيّ موضوع كان » tout-objet-quelconque .

وفي هذا البحث في الماهيات نحن نصرف النظر عن الوجود الفعلي : فمثلاً العنقاء نحن نحدد ماهيتها ، سواء وجدت أو لم توجد أبداً . ومن هنا يقول الفينومينولوجيون بما يسمى بـ « وضع الوجود بين أقواس » ، أي بغض النظر عن وجود الماهيات ، والبحث فيها مع ذلك بما هي كذلك . ذلك أن الوجود مستقل عن الماهية . وكما أثبت كَنْت : الوجود ليس محمولاً prédicat . ذلك أن الوجود لا يسهم في تكوين معنى الماهية .

وكل فكر هو فكر في شيء ، أي أنه يقْصِد شيئاً ، وهذا هو ما يعرف بفكرة القصد intentionalité ، وهي من الأفكار الأساسية في مذهب الظاهريات . ولا يعني بالقصد هنا ما عناه الاسكلائيون [1] وفي إثرهم فرانس برنتانو (١٨٣٨ – ١٩١٧) : العلاقة الواقعية بين الظاهرة العقلية وبين الظاهرة الفزيائية ، بل معنى القصد Intentionalité هو الشعور الفعّال الذي يصنع موضوعه في الإدراك .

ومنهج الوضع بين أقواس له أربع لحظات :

١ – وضع « التاريخ » بين أقواس :

ويقصد به غض النظر عن كل ما تلقيناه من نظريات وآراء سواء منها ما يتعلق بالعلم وبالحياة اليومية وبالمعتقدات ، فلا نلتفت إلاّ إلى ما هو معطى لنا مباشرة .

٢ – وضع « الوجود » بين أقواس :

وقد شرحناه من قبل ، أي البحث في الماهيات بغض النظر عن وجودها ، والامتناع – موقتاً – عن أحكام الوجود المتعلقة بالماهيات ، حتى لو كان الوجود

---

(١) وسموه intentio intellecta (راجع St. Thomas : Sum. C. Gentiles, IV, II)

بيّناً جداً ، مثل وجود الأنا . وبينما في اللحظة الأولى – وضع « التاريخ » بين أقواس – نحن نتحرر من كل الأفكار السابقة والأحكام الموروثة ، نحن في اللحظة الثانية نسعى إلى جعل المعرفة الفلسفية هي معرفة الماهيات .

٣ – الرد (أو : الاختزال) الصوري : eidetische Reduktion : ويقوم على التمييز بين الواقعة Faktum وبين الماهية Wesen (Eides) وفيه نردّ الوقائع الجزئية أو الفردية إلى الماهية الكلية ، فمثلاً نرد أنواع الأحمر المتجلّية في مختلف الأشياء الحمراء إلى ماهية « الأحمر » ، ونرد مختلف أفراد الإنسانية إلى ماهية « الإنسان » .

٤ – الرد (أو الاختزال) المتعالي transzendentale Reduktion : ويقوم على التمييز بين « الواقعي » Reales وبين اللاواقعي Irreales وفيه نردّ المعطيات في الشعور الساذج إلى ظواهر متعالية في الشعور المحض reines Bewusstsein .

لكن ليس المقصود من الوضع بين أقواس ما يقصده ديكارت من الشك المنهجي . وإنما المقصود هو الإپوخية ἐποχή أي تعليق الحكم ، أي وقف التعلق بالأحكام الشائعة ابتغاء تمكيني من أن أصبح « مشاهداً محايداً » لذاتي وسائر الأشياء.إن هسرل يسعى إلى الوصول إلى المنطقة المطلقة للأنا المحض أو للشعور المحض Absolutsphäre des reinen Ich oder des reinen Bewusstseins . وهذه المنطقة لا تحتاج إلى ما هو واقعي ، وينبغي ألاّ يخلط بينها وبين الأنا التجريبي المعطى في الإدراك الباطن .

وهكذا انتهى هسرل إلى نوع من المثالية المتعالية التي قال بها كنت ، ما دام قد انتهى إلى القول بالشعور المحض غير المحتاج إلى ما هو واقعي .

ما هي الحقيقة ؟

— ١ —

تعريفها وأنواعها

تعرّف الحقيقة veritas, vérité بأنها « مطابقة الفكر للأشياء » ، وبلغة الاسكلائيين : « الحقيقة هي تطابق الشيء والعقل » varitas est adaequatio rei et intellectus فالحقيقة تتضمن إذن مقارنة بين حدين : الفكر من ناحية ، والشيء أو الأشياء من ناحية أخرى .

ومن هنا تنقسم الحقيقة إلى نوعين ، بحسب وجهة نظرنا إلى الفكر ، أو إلى الشيء :

١) الحقيقة المنطقية — وتعرّف بأنها : تطابق الفكر مع الشيء . adaequatio intellecus cum re فإذا تطابقت رواية حادث مع الواقع كانت الرواية حقيقية .

ب) الحقيقة الوجودية — ، وتعرّف بأنها : تطابُقُ الشيء مع الفكر المعياري الذي يحكم عليها adaequatio rei cum intellectu : أي تطابق الشيء مع العقل ، أعني مع معايير العقل . فإذا قلت هذا رجل كريم : فمعنى هذا أن خلقه يتطابق مع قيمة الكرم كما قدرها العقل .

وهيدجر — على طريقته في الرجوع إلى الاشتقاق اللغوي الأصيل — يعرّف

الحقيقة بأنها « الكشف » لأن كلمة الحقيقة باليونانية αληθεια مؤلفة من البادئة وتعني السلب والنفي ، والفعل ληθω أي هو مستور ، مختفي ، محجوب .

ويميّز هيدجر بين الحقيقة الوجودية ontisch ، والحقيقة الموجودية (الأنطولوجية ontologisch . والحقيقة الوجودية هي حقيقة الوجود ، أي منظوراً إليها قبل وصف الموجود بأي وصف ؛ بينما الحقيقة الموجودية أو الأنطولوجية هي الحقيقة كما تنكشف للشعور ، أي بعد الوصف بالأوصاف الخاصة بالموجود ؛ إنها انكشاف الوجود في ذاته للشعور .

وقد يميّز بين الحقيقة المادية ، والحقيقة الصورية vérité matérielle et vérité formelle على أساس أن الحقيقة المادية هي تطابق الفكر أو القول مع الموضوع أو مع الأشياء ؛ أما الحقيقة الصورية فهي اتفاق الفكر مع نفسه ، أي خلوّه من التناقض : فالحقيقة في القياس صورية ، بمعنى أن القياس يضمن فقط صحّة الانتقال من المقدمات إلى النتائج ، ولا شأن له بالصحّة الواقعية للنتائج ، إذ تتوقف هذه على صحّة المقدمات . والقاعدة هي أن المقدمات الصادقة تنتج دائماً نتائج صادقة ، أما المقدمات الكاذبة فقد تنتج نتائج كاذبة أو نتائج صادقة — وعلى حد تعبير الاسكلائيين : من الكاذب ينتج أي شيء (الصادق أو الكاذب) ex falso sequitur quodlibet

— ٢ —

الخطأ وأسبابه

ونقيض الحقيقة : الخطأ erreur . ولهذا يعرّف بنقيض ما عرفنا به الحقيقة . فالخطأ هو عدم التطابق بين الفكر أو التعبير عنه وبين الأشياء ؛ أو هو القول غير المطابق للأشياء .

والخطأ يختلف عن الكذب : إذ الخطأ غير متعمد ، وينشأ عن جهل ؛ بينما

الكذب هو قول غير الحق مع العلم بما هو حق .

والخطأ لا يكون إلاّ في الحكم ، لا في الأشياء ؛ وهو فعل إرادي ، لأنه يصدر عن إرادتنا الحرّة ، ولذا فإنه فعل ايجابي . وأرسطو يقول إن « الخطأ والصواب ليسا في الأشياء ... بل في الفكر » [1] .

ولنستعرض الآن آراء بعض الفلاسفة في أسباب الخطأ :

أ - يرى **ديكارت** [2] أن من أسباب الخطأ : الاندفاع ، واستباق الحكم . والاندفاع مردّه إلى عدم الرويّة في الحكم ، .وعدم استقصاء الأوجه المختلفة للظاهرة أو الحادث أو المسألة . وقد تدفعنا الحاجة العملية الملحّة إلى عدم التروّي واكمال الاستقصاء . ومن هنا يكون الاندفاع . أما استباق الحكم Prévention فيرجع إلى ما يرثه الإنسان ويتلقاه في بيئته وتربيته من أحكام لم يصل إليها بنفسه وعقله ، وإنما تسلمها بالقبول والتقليد من الأبوين أو المعلمين أو عامة الناس ، فيجعل منها معياراً لأحكامه .

ثم إننا في أحكامنا نتجاوز بإرادتنا ما نعرفه بوضوح وتمييز ، إذ الإرادة أوسع مدى من الذهن . ومن هنا ينشأ الخطأ .

ب - ويرى **اسپينوزا** أن « الخطأ هو عدم المعرفة الذي تشمله الأفكار غير المطابقة inadéquates ، أي المشوّهة والمختلطة » [3] - أي أنه يرى أن الخطأ ليس فعلاً إيجابياً ، بل سلبياً ، وأنه مجرد نقص في الحقيقة ، أو نقص الحقيقة .

ج - وعند **كَنْت** أن « السبب الأساسي في كل خطأ سبب واحد أحد ، وينبغي ألا يبحث عنه إلاّ في التأثير المستسرّ للحساسية على الذهن ، أو بتعبير أدق : على الحكم » [4] .

---

(١) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » م ٦ ف ٤ ص ٢٧ ١٠ ب س ٢٥ .

(٢) ديكارت : « مقال في النهج » ، القسم الثاني .

(٣) اسپينوزا : « الأخلاق » القسم الأول ، القضية رقم ٣٥ .

(٤) أمانويل كنت : « المنطق » ترجمة تيسو Tissot إلى الفرنسية ، ص ٧٥ ؛ باريس ، عن الناشر لادرانج ، سنة ١٨٦٢ .

- ٣ -

خصائص الحقيقة

- أ -

المذهب العقلي

لكن ما هي خصائص الحقيقة ؟ وهل هي مطلقة أو نسبية ؟

يجيب العقليون بأن الحقيقة يجب أن تتصف بالخصائص التالية :

١ - الحقيقة يجب أن تكون واحدة بالنسبة إلى جميع العقول على السواء ، ولا تتوقف على مزاج أحد .

٢ - الحقيقة يجب أن تكون كلية ، أي تمتد في الزمان والمكان فلا تتوقف على لحظة من الزمان ولا على موضع من المكان . إنها صادقة في كل زمان وفي كل مكان . ومن خصائصها العميقة أنها لا تحمل تاريخاً ، وما هو صادق الأمس هو صادق اليوم وسيكون صادقاً غداً .

وكما قال فرانسس برادلي (المتوفي سنة ١٩٢٤) : ما يصدق مرة يصدق أبداً once true, always true . « إن مظهر الأشياء يتغير ، والأحداث تنقلب على مدى التاريخ ، لكن العقل الإنساني يسمو فوقها ويفسّر مجراها واضعاً قوانين ثابتة . ويمكن مشاهدة ذلك بوضوح حين نحلّل فلسفة الطبيعة عند نيوتن ، التي كانت بمثابة الكتاب المقدس عند كل الفزيائيين . لتفسير حركات النظام الشمسي اضطر نيوتن إلى إختراع ميكانيكا وتحديد مبادئها ؛ وهذه المبادىء وخصوصاً مبدأ الجاذبية الكلية ، هي قوانين ثابتة مستقلة عن الزمان كل الاستقلال . فأن الأجسام تتجاذب بنسبة مطرّدة مع حاصل ضرب كُتَلها ، وبنسبة عكسية مع مربع مسافاتها - تلك حقيقة تنطبق وتصدق في كل

لحظات الزمان . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : لم يكن في وسعه أن يعفي نفسه من أن يدخل في المشكلة ما يسميه كرنو Carnot باسم « المُعْطَى التاريخي » donnée historique أعني : الوضع والسرعة الأوليين للكواكب معتبرة في لحظة من الزمان ؛ ولما كانت هذه البداية لحركتها غير ميسورة عملياً للراصد (أو المشاهد) ، ففي وسعنا أن نقول إن الأمر يتعلق بلحظة ما — أيا كانت — من لحظات الزمان . وهذا الوضع ، وهذه السرعة الأوليّان للكواكب في لحظة معلومة يؤلفان إذن واقعةً ، يمكننا أن نعرفها معرفة تجريبية فحسب . وهكذا نجد في فلسفة نيوتن تحالفاً سعيداً بين المعطيات التاريخية والقوانين أو المبادىء ، التي تسود كل التغيرات وكل الحركات الخاصة بالنظام الكوكبي ، وبهذا الوصف هي ثابتة ومستقلة عن الزمان .

وكما أن الحقيقة مستقلة عن الزمان ، فهي أيضاً مستقلة عن المكان ... صحيح أن ثمّ أحداثاً موسومة بعلامة محلية : فوزن الجسم عند القطبين ليس هو وزنه عند خط الاستواء . لكن العقل الإنساني يفسّر هذه الفوارق بمساعدة قوانين ثابتة ومستقلّة عن المكان ، أعني : الفعل المجتمع للثقل وللقوة الطاردة Centrifuge . وبالجملة فإن الحقيقة مفهومة ، أيْ مردودة إلى حدودها الجوهرية ، لا تتضمن علامة زمانية ولا علامة مكانية : إنها دائماً وفي كل مكانٍ مطابقةٌ لنفسها » .

٣ — والخاصية الثالثة هي « أن الحقائق الجزئية موضوعها كلها هو نفس الكون ؛ إنها تعبير عن نفس الحقيقة . والصعوبة هي في أن نفهم كيف ، ولماذا لا يحصل العقل في هذه النقطة رغم جهوده إلاّ على نصف نجاح ؛ إذ يبدو أنه تعوزه بعض المفاتيح ، ولهذا يبقى بعض الغموض الذي لا يفلح في تبديده . أما أن هذا هو إتجاهه — فيشهد على ذلك كثير من الوقائع . فهو يقرّ أولاً — بالفرض — أن الحقائق الجزئية لا يناقض بعضها بعضاً أبداً ؛ وليس هذا غير جانب سلبي من مقتضياته ، لكنه يذهب إلى أبعد من هذا : إنه يسعى إلى

التنسيق بين معارفه ، وأن يؤلّف منها : نصاً محكم الترابط ، وإلى أن يفهم كيف تترابط فيما بينها بعضها وبعض . فلكي يربط القوانين التجريبية بعضها مع بعض ينشىء نظرية فزيائية . والتواريخ البارزة في تاريخ علم من العلوم هي تلك التي تتحد فيها جملة فصول — كانت متمايزة حتى ذلك الوقت — في فصل واحد، كما حدث مثلاً بالنسبة إلى النظرية الكهرطيسية électro-magnétique ونظرية الضوء . فالعلم يسعى إلى تصور مبادىء عامة قادرة على انتظام كل أجزاء الفزياء . والفلسفة — بدورها — تمد نظرها إلى كل ميادين التأمل ، وتسعى إلى أن تنتظمها في نظرة شاملة . وتودّ أن ترى كل الأشياء تصدر عن مبدأ واحد : « الجوهر عند اسپينوزا » ، و« الواحد » عند الاسكندرانيين . وكل هذه المحاولات — والمقصود منها واضح — تبقى قاصرة جزئياً . والمنهج الدقيق الوحيد ، الذي يملكه العقل لربط الحقائق الجزئية فيما بينها ، يقوم في استنباطها بعضها من بعض أو من مبدأ مشترك ، لكن التنوع le divers ، المعطى لنا في العالم ، لا يمكننا من استنباطه هكذا بعملية منطقية . والاستنباط العلمي ، كما يمارس في نظرية فزيائية ، يتضمن دائماً نوعاً من القصور (أو النقص) : فلإنجازه لا بد أن نُدْخِل ، بنوع من التسلل الخفي ، معطيات واقعية أو مفترضات ، مستقلّة عن المبادىء . أما الاستنباط الفلسفي فهو دائماً قليل الإحكام ، حتى لو حاول أن يسير على نهج هندسي more geometrico كما هي الحال عند اسپينوزا. وبعض المفكرين قد تخيّلوا شكلاً آخر للاستنباط : الاستنباط التركيبي عند هيجل أو هاملان ؛ لكنهم لم يفلحوا إلاّ في صنع آلة لا يمكن استعمالها . وآخرون زعموا الاستغناء عن العمليات العقلية ، ابتغاء إدراك الواقع من الداخل بالعيان (أو الوجدان) ومتابعة نموّه ابتداءً مما يمكن أن يسمّى إلهامه الأكثر عمقاً ، لكن قيمة هذا الوجدان وحقيقته ، وهو غامض دائماً ويصعب التعبير عنه ، مشكوك فيهما . إن الفكر يقدر على الاستنباط ، لكن الاستنباط التحليلي لا يستنبط إلا نفس الشيء من نفس الشيء ؛ ولا يمكنه أن يُبْرِز ، في اللحظة المناسبة ، الفارقَ ؛

إنه لا يفلح إلاّ فيما هو في حالة هوية identique . وهذا من غير شك ، هو السبب في أن العقل يفترض الهوية identité كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، لا لأنه يقرر أن كل شيء في هوية مع كل شيء ، بل لأن وجود بعض الهويات الجوهرية هو شرط لنجاحه المضمون ، بالنظر إلى الوسائل القاصرة التي في حوزته .[1] »

– ب –

المذهب الجدلي

وفي مقابل هذا المذهب العقلي الذي يمثله أرسطو والفلاسفة الإسلاميون والاسكلائيون اللاتين وديكارت واسپينوزا وليبنتس – نجد مذاهب عديدة مضادة ، يهمنا أن نذكر منها ها هنا : المذهب الجدلي عند هيجل والهيجلية ، والمذهب البرجماتي عند وليم جيمس وديوي وموريس بلوندل (١٨٦٩ – ١٩٤٩) و ادوار لوروا (١٨٧٠ – ١٩٥٤) ، والوجودية .

فهيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) يرى أن الحقيقة في صيرورة وتغير ، وليس ثمّ حقيقة مطلقة صادقة صدقاً كلياً في الزمان والمكان ، إلاّ إذا وصلت الصيرورة إلى خاتمة مطافها– وأنّى لها أن تبلغ ذلك أبداً !

ويأخذ هيجل بما قال به اسپينوزا من أن « كل تحديد سلبٌ » ويفسره بأن أي تعريف (أو تحديد) للفظ يتضمن نفياً لصفات أخرى . فإذا قلت « إنساناً » فأنا أصفه بالحياة والعقل ، وأنفي عنه أنه جماد أو شجرة أو كوكب . وعنصر « النفي » هذا ضروري في كل تصور وفي كل تفكير . وكل شيء هو في علاقة

(١) André Darbon : Philosophie de la volonté, pp. 127-129. Paris, 1951.

مع شيء آخر ، إما سلباً أو إيجاباً . والسلب هو نفسه شكل من أشكال العلاقة (أو الإضافة) .

وكل وضع thèse يتضمن إذن نفياً له antithèse ؛ وكلا الوضع ونفي الوضع يتحد في مركب synthèse أعلى ، فيه يرفع (يزول) التقابل بين الموضوع ونقيضه ، إذ يتوافقان في وحدة أعلى وأوسع .

وثم علاقة بين الأجزاء والكل . وهذا واضح جداً في الكائنات العضوية : إذ لا وجود للأعضاء إلا من حيث صلتها بالكل . ولكنه لا يقتصر على الكائنات الحية العضوية بل يمتد إلى كل الموجودات. فكل حقيقة أو واقعة تعتمد على كل حقيقة أو واقعة أخرى ، وتعين في تحديدها . وهذا هو ما يسمى باسم : «النظرية العضوية في الحقيقة والواقع». وتبعاً لذلك فإن كل "كل عضوي" « هو أكبر من المجموع الرياضي لأجزائه » . وينطبق هذا على كل شيء : على الكائنات الحية ، وعلى اللوحات الفنية : فإنك لا تدرك جمال لوحة من مجرد تحليل أجزائها وبيان تركيبات ألوانها . والواقع أو المطلق يتألف من أجزاء تتضافر كلها في سبيل تكوين الكل وتحديده .

— جـ —

البرجماتية

وجاءت البرجماتية التي بدأها شارلز سوندرز بيرس (١٨٣٩ — ١٩١٤) وأقام بناءها وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) ثم عدلها جون ديوي (١٨٥٩ — ١٩٥٢) فرأت أن تعريف الحقيقة بأنها « التطابق مع الواقع » هو تعريف لا يحسب حساباً لطابع الفكر الجوهري إذ يجعل من الفكر مجرد « نسخة Copie » من الواقع ، ومن « الحقيقة » مجرد علاقة جامدة ساكنة ، بينما الفكر في جوهره مرتبط بالفعل ، بالعمل . والعالم الذي يحقق فرضاً ، إنما يبين بالتجارب العملية

في المعمل ، صحّة هذا الفرض . ولهذا ينبغي أن نعرّف الحقيقة بواسطة نتائجها العملية : فالحق هو ما ينجح ، وهو المفيد ، وهو النافع .

والأمر واضح أيضاً بالنسبة إلى الاعتقاد الأخلاقي : فما هو حق هو ما يحقق في النهاية أكبر قدر من الخير عملياً .

ويتوسع جيمس في فهم ما هو مفيد أو ناجح أو نافع :

أ — ففي ميدان التجربة الفزيائية ، المفيد هو ما يمكن من التنبؤ ومن العمل ، ومن التأثير والإنتاج ؛

ب — وفي ميدان التجربة النفسانية أو العقلية هو ما هو مفيد للفكر ، وما يزوّدنا بالشعور بالمعقولية ، وهو شعور بالراحة والسلام ؛

جـ — وفي ميدان التجربة الدينية ، يكون الاعتقاد حقاً إذا نجح روحياً ، أعني إذا حقق للنفس الطمأنينة والسلوى ، وأعاننا على تحمل تجارب الحياة ، وسما بنا فوق أنفسنا .

يقول وليم جيمس : « التطابق ، بالمعنى الأوسع للكلمة ، مع الواقع لا يمكن أن يكون غير واحد من اثنين : إما الوصول مباشرة إلى الواقع أو في قربه ، أو هو الاتصال الفعلي بالواقع ابتغاء مزيد من التأثير فيه هو نفسه أو في وسيط ، تأثيراً أقوى مما تكون عليه الحال لو كان هناك خلاف ؛ وأضيف أن المقصود هو الفعل في الميدان العقلي والميدان العملي على السواء . وغالباً ما يكون هذا الاتفاق هو مجرد هذه الواقعة السلبية ألا وهي ألا يصدر عن هذاالدافع شيء يناقض أفكارنا ويعترض طريقها الذي يفضي بنا إلى نقطة أخرى .

كلا ! ليس المهم هو اعطاء نسخة عن الواقع ، وإن كان ذلك أحد الطرق المهمة جداً للاتفاق معه والانطباق . بل المهم هو أن نجد في الفكرة دليلاً للتحرك في وسط الواقع . إن الفكرة إذا أعانتنا على أن نكون — عقلياً أو عملياً — على علاقة إما بالواقع وبأسباب الواقع ، وإذا كيّفت حياتنا بالفعل مع كل جهاز

الواقع ، بدلاً من تعويق مسيرتنا بكل ألوان المضايقات ــ هنــالك سيكون انطباق واتفاق، فيه تتوافر بدرجة كافية الشروط التي تقتضيها للحقيقة: وستكون هذه الفكرة صحيحة (حقيقية) تجاه الواقع موضوع النظر ...

« إن علينا أن نعنى لا بالحقيقة (في صيغة المفرد) ، بل بالحقائق ، في صيغة الجمع ، ببعض الأفكار الموجّهة ، ببعض العمليات التي تتحقق وسط الأشياء نفسها ، والتي لا تتصف بصفة مشتركة غير كونها جميعاً أفكاراً نافعة . إنها تنفع من حيث أنها تقودنا ــ وإن لم تجعلنا ننفذ فيها ــ إلى أجزاء من النظام العقلي الذي يغوص في الإدراكات الحسية في مواضع عديدة . وهذه الإدراكات سيحدث لنا أن نتصور بعقولنا نسخة عنها ؛ وحتى لو لم يحدث هذا ، فإنه سيكون لنا معها ذلك النوع من العلاقة التي تسمّى عامةً باسم : التحقيق verification . وبالجملة ، فإن كلمة « حقيقة » ليست بالنسبة إلينا غير اسم جمعي يلخّص عمليات التحقيق ، تماماً مثلما « الصحة ، والثروة ، والقوة » هي أسماء تدل على عمليات أخرى متعلقة بالحياة ، عمليات أخرى نافعة أيضاً . إن الحقيقة شيء يُصنَع ، مثل الصحّة والثروة والقوة ، خلال تجربتنا . . .

ولأخلص هذا كله أقول إن « الحق» يقوم فيما هومفيد (نافع) expédient للفكر ، كما أن « العدل » يقوم فيما هو نــافع (مفيد) للسلوك . وأقصد بمفيد أنه : مفيد بأية طريقة ، مفيد في نهاية الأمر في المجموع ؛ لأنّ ما هو مفيد للتجربة المقصودة الآن ، لن يكون كذلك بالضرورة ، وبنفس الدرجة بالنسبة إلى تجارب لاحقة . إن للتجربة أحوالها الخاصة بها في « تجاوز الحدود »، وفي تصحيح صيَغنا nos formules !

والحقيقة « المطلقة » ، الحقيقة التي لن تغيّرها أية تجربة ، هي هذه النقطة المثالية ، التي تندّ عن البصر ، التي تتخيل أن كل حقائقنا ستتلاقى فيها ذات يومٍ . ليكن! هذا أمرٌ في وسع الانسان المستنير تماماً أن يتصوره وأن تتصوره

التجربة الكاملة تماماً : وإذا تحقق هذا المثل الأعلى المزدوج ، فسيتحقق كلا الأمرين معاً وبنفس العملية . لكن ، إلى أن يتحقق هذا ، لا بدّ لنا أن نعيش ، اليومَ ، على ما نستطيع امتلاكه ، فيما يختص الحقيقة ، اليوم حقاً — ، مع استعدادنا أن نعترف بأن ما هو حقيقةٌ اليوم قد يصبح خطأ غداً [١] » .

إن الحقيقة الموضوعية — هكذا يؤكد وليم جيمس — لا وجود لها ولا يمكن العثور عليها . وتأمل أقدم الحقائق ، فستجد أنها كانت تسمى حقائق لأسباب إنسانية ، أي لأنها كانت تشبع رغباتنا . « والسبب في أننا نسمّي الأشياء حقيقية هو السبب في أنها حقيقية » أي لأننا اعتبرناها كذلك بحسب تحقيقها لما نريده من افعال . صحيح أن أصحاب المذهب العقلي يقررون أن الحق مستقل عن حاجياتنا ورغائبنا وأننا نعثر على الحق ، ولسنا نحن الذين نخلقه . لكن هذا الحق — بهذا يجيبهم وليم جيمس — إذا فحصنا عنه وجدناه ليس إلاّ « القلب الميّت للشجرة الحيّة» . وبالجملة فإن « الحق نوع من الخير ، وليس كما يزعم عادة ، نوعاً متميزاً من الخير ومتسقاً معه . إن الحق هو اسم لكل ما يتحقق أنه خير في شئون الاعتقاد ، وما هو خير أيضاً لأسباب محدّدة » . والأفكار الحقة هي الأفكار المفيدة في الحياة . ولو كانت الأفكار الزائفة (الخاطئة) هي المفيدة ، لكان علينا أن نتجنب الحق وألا نسعى في طلبه. والحقيقة هي عملية truth is a process والأفكار تصير حقيقية بتحقيقها لوظيفة مطلوبة في التجربة الإنسانية. وما هو حق يمكن أن يتغير ؛ بل هو يتغير فعلاً كلما تغيّرت حاجاتنا وما يشبع رغباتنا . وليس لنا أبداً أن نقيس الحق بأي مقياس آخر غير مقياس المنفعة في الحياة العملية .

* * *

أما جون ديوي (١٨٥٩ — ١٩٥٢) فقد بدأ بأن حدد كيف نفكر ولماذا

---

(١) William James : Le Pragmatisme (1907), tr. fr. p. 195, 199-200 et 203-204. Paris, Flammarion, 1911.

نفكرّ [1] . ويستخدم لذلك منهجاً تكوينياً genetic ، وينتهي إلى القول بأن الإنسان بدأ يفكر ابتغاء أن يعيش ويبقى في قيد الحياة ويحسّ أحواله المعيشية . ويقول : « إن التفكير يتبع الكفاح ، والفعل يتبع التفكير » . ذلك أن الإنسان لا يفكر إلا إذا كانت لديه مشكلة يحاول التغلب عليها . ولو لم تكن عنده مشاكل ، لكانت حياته عارية عن التفكير . وعلى هذا يلاحظ :

أ) أن التفكير لا يبدأ إلاّ حيث توجد مشكلة أو اختلاط أو شك ، ويراد حلّها . فالتفكير ليس مجرد عملية احتراق تلقائي ؛ إنه لا يوجد إلاّ حيث تكون هناك حاجة ومناسبة تدعو إليه . ومقياس نجاحه هو في الدرجة التي بها يتغلب على المشكلة أو يبدد الشك والاختلاط والحيرة .

ب) إن التفكير ليس أمراً عشوائياً وبلا هدف . فالتأمل لا ينمو فقط من مجرد الحاجة أو الإشكال ؛ بل يميل دائماً إلى الإشكال والحاجة . « والحاجة إلى حل مشكلة هي العامل المرشد دائماً في عملية التفكير » . والمسألة التي تتطلب حلاّ ، والغموض الذي ينشد إيضاحاً ، هذا ما يقود الفكر في سبيل محددة . وما يساعدنا على التركيز في التفكير ليس هو الهدوء والسكون ، بل التحرك نحو هدف. وتركيز العقل على موضوع يشبه التحكم في السفينة كي تتخذ طريقاً معيناً: إن ذلك يقتضي تغييراً مستمراً للوضع مع وحدة التوجيه . وبالجملة ، فإن طبيعة المشكلة هي التي تحدد غاية التفكير ، والغاية تضبط عملية التفكير .

جـ) والوظيفة الأولى للتفكير هي حل المشكلة التي نواجهها ، وإيضاح الغموض والاختلاط ، والإجابة عن السؤال الماثل في ذهننا . ونحن نتوقف عن التفكير إذا ما حلّت هذه المشكلة . ولن نفكّر بعدُ أو نستأنف التفكير إلاّ إذا عرضت مشكلة جديدة أو بدا موقف محيّر جديد . « ومهمة التفكير التأملي هي إذن أن يحوّل الموقف — الذي يتسم بالغموض والشك والتنازع والاضطراب

(٢) راجع كتابه How we think وقد طبعه لأول مرة سنة ١٩١٠ ، وآخر طبعة منقحة له تاريخها سنة ١٩٣٣ .

من أي نوع – أن يحوّله إلى موقف واضح ، محكم ، منسجم ، مستقر »[1] .

وما دام الأمر كذلك ، فإن الأفكار هي **أدوات** instruments ننجز بها بعض النتائج المرغوب فيها . إنها تساعدنا على أن نعمل شيئاً ، أو نفعل على وجه أفضل ، أو أكثر ذكاء ، أو أقرب إلى النجاح – خيراً مما لو كنا نعتمد على الغريزة أو الاندفاع وحدهما . « إن الأفكار ليست تكون أفكاراً حقيقية إلاّ إذا كانت أدوات نستعينها في حل المشاكل . والفكرة – من الناحية المنطقية – ليست إدراكاً شاحباً لشيء ما ، وليست مركباً من عدد من الإحساسات . إن الرجل المتوحش قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلاك ؛ ولكن إذا لم يعرف شيئاً عن التلغراف ، فلن تكون لديه فكرة ، أو على الأقل : فكرة صحيحة ، عن الأعمدة والأسلاك . ذلك أن الفكرة لا يمكن ، عقلياً ، أن تتحدد بتركيبها ، وإنما تتحدد فقط بوظيفتها وفائدتها . وفي المواقف المريبة أو غير المحددة ما يساعدنا على تكوين الحكم وعلى الاستنتاج بواسطة استباق حلّ ممكن – هو فكرة ، وليس شيئاً آخر . إنها فكرة بفضل ما تفعله من إيضاح مُشْكِل أو التنسيق بين ما هو متناثر شذراتٍ ، لا بفضل تركيب طبيعي »[2] .

ومن هنا استخدم جون ديوي الاصطلاح : «أدواتية» instrumentalism للدلالة على ما يسميه « الرواية المنطقية للبرجماتية» the logical version of pragmatism ويفضل أن يسمّي فلسفته بهذا الاسم : « أدواتية » بدلاً من « برجماتية » .

– د –

الوجودية

وقد تناول الوجوديون : كيركجور وهيدجر (ولد سنة ١٨٨٩ وتوفى سنة

(١) John Dewey : How We Think ?, pp. 100-101, New-York, Heath, 1933.

(٢) John Dewery : How We Think ?, pp. 133, 136. New-York, Heath, 1939.

١٩٧٦) وكارل يسبرز (١٨٨٣ – ١٩٦٩) مشكلة الحقيقة بالدراسة الشاملة . ولكن لصعوبة فهمها سنقتصر ها هنا على الملامح العامة لنظريتهم في الحقيقة .

لقد قرر رائد الوجودية كيركجور (١٨١٣ – ١٨٥٥) أن الحقيقة ذاتية ، وأن « الذاتية هي الحقيقة » [١] . ذلك أن « وجود الحقيقة له تكراره في ذاتك ، في ذاتي ، في ذاته ، حتى إن حياتك ، وحياتي ، وحياته هي وجود الحقيقة بالقدر الذي به تقترب منها ؛ ... وبعبارة أخرى أنـا لا أعرف الحقيقة إلاّ حين تصبح حياةً في ذاتي » [٢] . « والحقيقة هي فعل الحرية » . « والحقيقة لا توجد للفرد إلاّ من حيث هو أنتج بفعله شيئاً » وهذا الانتاج لا يتم إلا بقرار مصمّم ، لا بالتأملات العقلية . وسقراط أعطانا القدوة في ذلك :

«إن سقراط لم يَسْعَ أولاً إلى التقاط بعض براهين على خلود النفس من أجل أن يعيش بعد ذلك ، مؤمناً بهذه البراهين . كلا . أو على العكس تماماً قال : مسألة خلود النفس هذه ، إذا وجدت ، فإنها تشغلني إلى حد أنني أريد – دون أدنى تحفظ – أن أخاطر بحياتي في سبيلها ، كما لو كانت اليقين الأسمى . وهكذا عاش ... وكانت حياته برهاناً على خلود النفس . إنه لم يبدأ بالاعتقاد بناءً على براهين ثم عاش بعد ذلك ؛ كلا ، بل حياته هي البرهان ، البرهان الذي لم يتمّ إلا بفضل موته شهيداً » [٣] .

أما كارل يسبرز فيميز مستويات للحقيقة تناظر أحوال الإنسان :

« فبالنسبة إلى الذات الحيوية : الحقيقة هي الحضور المباشر للمحسوس ، والفائدة المادية ، والغريزة ؛ إنها ما هو عملي ، مفيد .

وبالنسبة إلى الشعور بوجه عام : الحقيقة هي عدم التناقض في الفكر المنطقي (التصوّري) .

---

(١) S. Kierkegaard : **Post-scriptum, tr. fr., p. 134, Paris, Gallimard, 1941.**

(٢) S. Kierkegoard : **L'école du christianisme,** trad. **Tisseau, p. 250.**

(٣) S. Kierkegaard : **Journal, III, p. 326. Paris, Gallimard, 1955.**

وبالنسبة إلى العقل (أو الروح) : الحقيقة هي الاقتناع الذي توحي به الأفكار .

وبالنسبة إلى الوجود ، الحقيقة هي الإيمان بالمعنى المحدّد . والإيمان هو الشعور بالوجود في علاقته مع العلوّ .

وكل حقيقة تعبّر عن نفسها بواسطة الشعور بوجه عام ، الذي لا يزودنا إلاّ بأشكال فكر صحيح ، بينما ينبوع الحقيقة ينبثق من أحوال أخرى لشامل [1] ، das Umgreifende — والشامل — عنده — هو ما لا نعثر عليه ، ولكن يصدر عنه كل ما ندرك .

ويضع يسپرز الحقيقة الفلسفية في مقابل الحقيقة العلمية ، فيقول : « إن الحقيقة العلمية كلية ، لكنها نسبية لأنها مرتبطة بمناهج وفروض ، أما الحقيقة الفلسفية فمطلقة بالنسبة إلى من عاشها في واقعها التاريخي ، لكنها ليست كلية في التعبير عنها . الحقيقة العلمية واحدة بالنسبة إلى الجميع ؛ أما الحقيقة الفلسفية فمتعددة بحسب الأوجه التاريخية التي تتخذها ، والتي تكشف في كل مرة عن أمرٍ وحيد أحَدٍ ، وهذه الأمور الوحيدة الفريدة لها أسباب وجودها ، لكنها لا تقبل النقل كما هي بدون تغيير » [2] .

ويضع يسپرز الحقيقة الوجودية فوق الحقيقة العلمية : فالحقيقة الوجودية ذاتية ، شخصية ، تعاني في تجربة حية ، وتعاش مباشرةً . « إنها إرادة وجدانية للحقيقة ، وبحث ، وهي مبحث نفسها ... وتُبْصَر في كل حقيقة جزئية ، لكن لا يمكن أية حقيقة أن تدعي لنفسها أنها وحدها الحقيقة وأن تتحول إلى مطلق . والسكون في الحقيقة تضييعٌ لها . إن الحقيقة تمتد مع الحركة التي تحملنا ليها » كما قال تيبت في شرحه لنظرية الحقيقة عند يسپرز [3] .

---

(١) K. Jaspers : **La foi philosophique**, pp. 40-41. Paris, Plon 1952.

(٢) K. Jaspers : « La philosophie et la science », in **Bilans et perspectives**, p. 20. Paris Desclée, 1956.

(٣) X. Tilliette : « Jaspers et la théorie de la vérité », in **Archives de Philosophie**, avril-juin, 1957, p. 195.

وقد كرّس هيدجر مقالة صغيرة لمشكلة الحقيقة نشرها سنة ١٩٤٣ بعنوان : « في ماهية الحقيقة » Vom Wesen der Wahrheit . كما تناول نفس الموضوع في كتابه « المدخل إلى الميتافيزيقا » Einführung in die Metaphysik (ص ٨٨ – ١٤٩) .

وعلى عادته دائماً يعود هيدجر إلى اشتقاق الكلمة : حقيقة αληθεια في اللغة اليونانية ، فيشتقها من : α – نفي و ληθεια المشتقّة بدورها مـــن الفعل λανθανειν أي : يستر ، يحجب ، يـُخْفي ، يغطي . وتبعاً لذلك يقول إن معنى الحقيقة هي : كشف المحجوب ، إزالة الغطاء .

والذي يقوم بكشف المحجوب أو إزالة الغطاء هو الإنسان ؛ ولهذا يجب عليه أن يبقى مفتوحاً للموجود . وهذا الانفتاح Offenständigkeit فعل حرّ يقوم به الإنسان . ومن هنا كانت « ماهية الحقيقة هي الحرية » بمعنى : « الانفتاح (أو التعرُّض) للموجود ... وإسلام الذات إلى انكشاف الموجود وصفه كذلك »[1] .

(١) M. Heidegger : De l'essence de la vérité, tr. pp. 84-85. Paris, Vrin, 1948.

— ٤ —

العقل

وعلينا الآن أن نحدد معنى العقل ، بوصفه ملكة الإدراك المنطقي وأداة المعرفة العلمية .

أ — ويمكن أن نحدد العقل أولاً بأنه « ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادىء كليـــة » .

إن مجرد « الربط » بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل ؛ إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة . أما الانسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقاً لمبدأ ضروري كلّي .

ومن هنا أيضاً يمكن أن نحدد العقل بأنه قوانين الفكر الضرورية الكلية . وسنعرف فيما بعد أهم هذه القوانين . والسؤال هو : هل هذه القوانين مستمدة من التجربة ، أو هي سابقة عليها Apriori مغروزة في طبيعة العقل ؛

ب — وسؤال آخر يتصل بمعنى العقل وهو : هل هناك عقلٌ كلّي ، أو لا يوجد غير عقول فردية لكل فرد من أفراد الإنسانية ، وإن اتحدت في كيفية إدراكها بواسطتها ؟

وهنا نجد من يقول — مثل هيجل — بوجود عقل كلّي واحد ، وإن التاريخ الكلّي ليس إلاّ معرض تجلّي هذا العقل الواحد . والعقل تبعاً لهذا هو

أسمى وحدة بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات . إنه الوعي بالانسجام الأساسي بين الحقيقة الموضوعية وأفكارنا الذاتية . وهذا الوعي ليس أمراً حاضراً ، بل هو نتيجة غزو مُستمرّ يقوم به الإنسان على مدى التاريخ لموضوعات المعرفة . ولهذا فإن العقل يحيل إلى نظامٍ للأشياء ، سواء أكان نظاماً حاضراً مُعْطىً ، أو مثالياً ، أو متحققاً بالتدريج على مدى التاريخ . ومن هنا فإن تاريخ الانسانية هو الذي يكشف لنا عن العقل ، ولا يكشف عنه مجرد ملاحظة الروح الإنسانية في لحظة معينة من لحظات الزمان .

ج ــ وهذا بدوره يجرّ إلى سؤال آخر وهو : هل العقل بمبادئه ثابت ، أو هو متغير مع العلم وتقدم المعرفة ؟

يرى ادرار لوروا (١٨٧٠ ــ ١٩٥٤) أن العقل مرِن ، متطور ، وكذلك البيّنة العقلية . وليون برنشفك (١٨٦٩ ــ ١٩٤٤) يرى أن كل المبادىء العقلية ليست غير حقائق من أصل تجريبي ، وهي في حال تحول وانصهار مستمر ، ويرى في العقل نزعة إلى التحرر المستمر مما هو ثابت .

وهنا يقول أستاذنا لالاند (١٨٦٧ ــ ١٩٦٣) : « هل ينبغي أن نستنتج من هذا ، كما نسمع الناس مراراً يقولون ذلك ، أن تقدم العقل يقوم في « مرونته المستمرة ، وفي « تخلّيه » عن مبادئه الواحد بعد الآخر بقدر ما يستطيع ، وفي صيرورته أكثر لدانة واستعداداً للتغير ؟

صحيح أن هذا البرنامج يغري جانباً من الطبيعة الإنسانية ، بما ينطوي عليه من حرية بغير حدود ، وميدان مفتوح للخلق والابتكار ، حتى أكثر الابتكار بعداً عن إمكان التنبؤ به ، سواء في ميدان النظر وفي ميدان العمل . ذلك أنه اذا لم يكن شيء حقيقياً أبداً ، فكل شيءٍ ممكن ، وكل شيء جائز . لكن يلاحظ من ناحية أخرى أنه لو حدث هذا ، فإن ما يجعل للعقل قيمة سيتبدد : ألا وهو سلطانه العقلي والاجتماعي ، وقدرته على توحيد الناس على نحوٍ غير ضغط الحكومة المنظّمة المستبدة ، وقيمته المعيارية وفي الحكم

علـى الأشياء ، ومعـارضته للمعطيات الحسّية . . .

إن اقرارنا بأن قانون العقل قد تعدّل خلال العصور ، وبأنه لا يزال يتغير تحت أنظارنا ، لا ينتج عنه أن كل محاولة لصياغة قوانين العقل عبث لا طائل تحتها مثل نظائرها السابقة ، ولا أن العقل المشترك ليست له من وظيفة غير تعويد النفس تدريجياً على الاستغناء عن العقل .

هناك فرض آخر ممكن وهو أن الثبات Pérennité الذي لا نجـده في استاتيكية العقل يمكن أن يجد مكانه في ديناميكيته ، أو كما يلذ للناس أن يقولوا اليوم ، في ديالكتيكه . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن التصورات والقوانين ، التي يعبّر بها عن نفسه ، يمكن أن تتعدّل : ولكن ذلك إنما يحدث في خطوطها العامة وفقاً لاتجاه يبقى ثابتاً كما هو هو ، إن ما تستبعده النفس ، حين تستعمل العقل المُحلّل dissolvante ، هو الشواذ anomalies وألوان الخَبَث scories الداخلة في الصيغ السابقة ، بما فيها من عوارض مختلفة ناشئة عن التجربـة والتأثيرات اللامتجانسة التي تحدثها الحياة الاجتماعية . وإنه لحكم سابق زائف أن يعتقد المرء أنه في كل تحوّل تلقائي : البسيط يكون في البداية ، والمركب يكون في النهاية . إن عمليات الفصل ségrégation أو التطهير أو التضام [1] involution لا تقل في أهميتها بالنسبة إلى الصيرورة عن عمليات التفاضل والتكامل . وفيما يتعلق بالحياة الانسانية ، هذه العمليات (الفصل ، التطهير ، التضام) تلعب دوراً أهم (من عمليات التفاضل والتكامل وازدياد الفوارق) .

فإن صحّ هذا الفرض ، فعلينا أن نميّز في العقل ما افترضنا أن نسميه ، منذ حوالي خمسة وثلاثين عاماً ، بالعقل المتكوّن raison constituée والعقل المكوِّن raison constituante . والأول ، وهو متغير قطعاً ، ولربما كان

---

(١) التضام involution يقصد به لالاند : النزعة إلى تسوية الخلافات والفروق ، وذلك في مقابل التطور وهو النزعة إلى التفاضل وزيادة الفوارق . فمثلا في الفزياء : التضام هو الاتجاه إلى التعادل في الحرارة ، أو إلى تعادل الطاقة .

ذلك في اتجاه حد معين ، هو العقل كما يوجد في لحظة معلومة ، أي كما هو في حضارتنا وعصرنا . وإن شئنا الدقة تماماً ينبغي أن نقول : في مهنتنا ، لأنه ليس هو هو تماماً عند المصوّرين وعند العلماء ، أو عند الفزيائيين وعند البيولوجيين . وعند الانتقال من وسط إلى آخر كثيراً ما نضطر إلى أن نشرح أو نبرهن ما هو مسلم به في الوسط الأول . ولكن هذا العقل ، بما هو ، في كل لحظة ، يُبْدي عن صفتين بالغتيْ الأهمية : فهو – من ناحية – يؤمن تماسك الجماعة التي تأخذ به ، وهي جماعة متفاوتة السعة ، لكنه يؤمّنه على نحو مختلف تماماً عن ذلك الذي ينشأ عن « تقسيم العمل الاجتماعي » ، بل وعلى نحو معارض : لأن هذا يتم بين أفراد متفاضلين ويحدث بينهم تضامناً واعتماداً تبادلياً ، مثل التضامن بين الرئتين والقلب والكليتين ، بينما ذاك يهدف إلى أن يجد مثيلاً له في كل موجود من الموجودات التي يجمعها »[1] .

« والعقل المكوِّن فعّال ، لكنه لا يقبل الإدراك في حالة خالصة مثل النور بدون ظل ؛ والعقل المتكوِّن يمكن أن يُعبّر عنه في صيغ ، لأنه اتخذ مكانه في مادة ؛ لكن ذلك على حساب معقوليته . ويتكون من : (١) حقائق مكتسبة ، ومقولات وتصوّرات كرّسها الاستعمال ، وقيم مقبولة بالاشتراك ؛ (٢) قواعد فكر ؛ (٣) قواعد سلوك ذوات جزاء ، ومن غير شك قواعد للحكم الجمالي »[2] . والعقل المتكوّن يضع نفسه بسهولة في خدمة الغايات الفردية . والعقل المكوِّن يقع حائلاً دون هذا الميل الأناني . فدائماً تقريباً أسهم كبار المفكرين وكبار العلماء في تقدّم المعرفة على حساب حياتهم الحيوانية[3] . والناس ذوو العقول السليمة هم أولئك الذين يحسبون مقدماً حسابَ الموافقة

---

(١) André Lalande : **La Raison et les Normes**, p. 17. Paris, Hachette 1948.

(٢) A. Lalande : « La raison constituante et la raison constituée », in **Revue des Cours et des Conférences**, 15 avril 1925, p. 12.

(٣) المجلة نفسها عدد ٣٠ أبريل سنة ١٩٢٥ ص ١٠٠ .

العامة ، ليس فقط الاتفاق الاجتماعي الموقت الذي تمليه المصلحة والوجدان أو النبدع mode بل الاتفاق الدائم ، غير المحدود ، الذي لا يفترض إغراءً ولا قسراً[1] .

وبالجملة فإن العقل المتكوِّن raison constituée مكتسب ويتكوّن بعد اعداد وتجهيز طويل ؛ أما العقل المكوِّن فهو — على العكس من ذلك — قوة فطرية تقول بالإعداد والتجهيز اللذين ينجم عنهما العقل المتكوّن . إن العقل المكوِّن إذا كان بمثابة غريزة ، فإن العقل المتكوِّن هو بمثابة عادة .

وعلينا الآن أن ندرس مسألتين تتعلقان بالعقل :

أ) مبادىء العقل ؛

ب) مصدر مبادىء العقل .

— ٥ —

مبادىء العقل

مبادىء العقل هي الأسس التي يستند إليها العقل في تفكيره .

وتتصف هذه المبادىء بصفتين رئيسيتين :

١ — أنها ضرورية ، فلا تقبل التعديل ولا الاحتمال ، ولا تتوقف على الافرادوالظروف . ومن هنا كانت فطرية فينا .

٢ — أنها تبعاً لذلك كلية ، تسلّم بها كل العقول ، وتحكم كل الأشياء . ولهذا عرّفت المبادىء بأنها : « الحقائق البيّنة والضرورية التي تؤلّف جهاز

---

(١) المجلة نفسها عدد ٣٠ ابريل سنة ١٩٢٥ ص ١٠١ .

فكرنا العقلي »[1] . ومبادىء الفكر الضرورية أربعة :

١ – مبدأ الهوية principe d'identité ويقول : ما هو ، هو ؛ ما ليس هو ، ليس هو . ورمزياً يعبر عنه هكذا : أ هي أ .

وقد أخذ عليه إنه إما تحصيل حاصل tautologie لأنه لا يقول شيئاً ؛ وإما أنه يدل على هوية جزئية فحسب أي هوية من جانب ، وعدم هوية من جانب آخر . فحين نقول : سقراط هو الفيلسوف اليوناني الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وحكم عليه بتجرع السم – فهنا هوية من ناحية أن سقراط والموصوف بهذه الأوصاف هما شخص واحد ؛ وعدم هوية من ناحية أن « سقراط » شخص وعَلَم معين ، وأن الأوصاف المذكورة تعبير عن أحواله وبهذا تنفصل عنه . كذلك حين أقول : « أنا مَن تبحث عنه » – فمعناه أن الشخص الذي تبحث عنه وأنا شخص واحد . فالاختلاف في هذين المثلين هو في الدالّ أو الدلالة ، بينما المدلول واحد .

وبهذا التفسير الثاني لمبدأ الهوية يأخذ الكثير من المناطقة والفلاسفة .

٢ – مبدأ التناقض ، أو بالأحرى عدم التناقض le principe de (non-) contradiction ويقول : الشيء الواحد لا يمكن أن يكون وألا يكون معاً .

وهذا المبدأ أهم المبادىء العقلية ، وجوهر الفكر المنطقي . ولهذا حظي باهتمام بالغ في الفكر الفلسفي ، حتى اليوم .

والتناقض هنا هو تقابل السلب والايجاب . ويعبّر عنه رمزياً هكذا : أ لا يمكن أن يكون ب ولا ب معاً . وهو غير التضاد ، إذ المتضادان هما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع ٍ أو محلّ واحد ، وبينهما غاية الخلاف ، مثل أسود وأبيض : فهما صفتان وجوديتان ، أي لا تدل إحداهما على عدم كما في حالة طرفي التناقض ؛ ومتعاقبتان على موضوع ٍ أو محل واحد ، وهو

---

(١) P. Foulquié : Métaphysique, p. 418. Paris, 1965.

السطح ذو اللون ؛ وبينهما غاية الخلاف أي يقعان عند طرفي سلم طويل (أو قصير) من الألوان : الأسود ـ البنفسجي ـ الأزرق ـ الأحمر ـ الأصفر ـ الأبيض ، ثم الفروق الدقيقة في داخل كل لون من هذه الألوان . هذا في حالة التضاد . أما في حالة التناقض فلا يوجد أي وسط بين المتناقضين : أسود ، لا ـ أسود ؛ إنسان ، لا ـ انسان ، دائرة ، لا ـ دائرة . ولهذا فإن المتناقضين يتوزعان فيما بينهما كل الوجود أو كل عالم المقال .

٣ ـ مبدأ الثالث المرفوع ، أو الوسط المستبعد **Principe du tiers exclu** ويقول : كل شيء هو إمـــا أ أو لا ـ أ . ولا وسط بينهما . أي لا بد أن يكون الواحد أو الآخر ، ولا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذاك . فمثلاً : هذا العدد إما زوج أو فرد ؛ ولا يمكن إلاأن يكون أحدهما .

فالتناقض يقول إن الشيء لا يمكن أن يكون النقيضين معاً ؛ والثالث المرفوع يقول إنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من النقيضين . ولهذا كان مبدأ (عدم ـ) التناقض ومبدأ الثالث المرفوع متكاملين .

وقد اعتُرِض على تسمية هذه المبادىء باسم قوانين الفكر ، لأن القوانين تعبّر عما هو كائن ، ونحن نعلم أن الفكر لا يسير دائماً وفقاً لهذه القوانين ، إذ كثيراً ما يناقض المرءُ نفسه . ولهذا فالأفضل أن تعدّ شروطاً للفكر المنطقي السليم ، لا قوانين للفكر الانساني كما كانت تسمى عادة **Laws of Thought**

إنها شروط مفترضة في كل تفكير منطقي سليم ، بحيث لو فقدت لفقد التفكير المنطقي السليم .

كذلك اعترض البعض على قانون أو مبدأ عدم التناقض بقولهم إنه ليس ثم وجود ، بل صيرورة **werden, devenir** ، كما قال برجسون : « لا يوجد أشياء ، بل أفعال » . والرد على هذا بسيط وهو أن أية عملية صيرورة تجري على موضوع هو الذي يصير من كذا إلى كذا ؛ فثم شيء باق إذن . والتغير

يقتضي هذا الباقي المتغير . إن التطور هوية في الصيرورة ، وانتقال من القوة إلى الفعل .

وليس بصحيح ما زعمه البعض من أن هيجل أنكر مبدأ عدم التناقض ، بل هو يقرر وجود لحظات للانتقال من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع . وفي مركب الموضوع « لا يزال المرفوع anfgehobene محتفظاً بالصفة التي عنها صدر »[1] .

٤ — مبدأ العلة الكافية[2] :

ولو أن ليبنتس يعد أول من صاغ هذا المبدأ ، فإننا نجده مع ذلك عند أرسطو

(١) G. Siewerth : « Der Widerspruch in Werke des jüngeren Hegel », in **Blätter für deutsche Philosophie**, 1940.

(٢) الأبحاث في هذا المبدأ عديدة جداً ، نجتزىء بذكر ما يلي منها :

a) L. Fuetscher : **Die ersten Seins - und Denkprinizpien**, 1930;

b) B. Franzelin : « Der Satz vom zureichenden Grunde », in **Zeitschrift für katholische Theologie**, 47, 1923;

c) B. Geyser : **Das Prinzip vom zureichenden Grunde**, 1929;

d) J. Hessen : **Das Kausalprinzip**, 1928;;

e) A. Heuser : **Neuscholastische Begründungsversuche**, 1930;

f) Fr. Sawicki : **Der Satz vom zureichenden Grunde**, 1925;

g) Fr. Sawicki : **Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis**, 1928;

h) B. Jansen : « Die Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde », in **Philos. Jahrbuch**, 44, 1931.

i) Fr. Sladeczek : « Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom zureichenden Grunde », in **Scholastik**, 1927;

j) J. de Vries : « Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien », in **Scholastik**, VI, 1931.

في كلامه عن دور الحد الأوسط في القياس ، إذ عده علّة المعرفة . ومن أرسطو انتقل على هذه الصورة الى الاسكلائيين في العصور الوسطى الأوربية وإلى الفلاسفة المسلمين .

وليبنتس قد تحدث عنه في رسالته الخامسة إلى كلارك ، وقسمه إلى ثلاثة أنواع : العلة الكافية للوجود ، العلة الكافية للحدوث ، العلة الكافية للحقيقة . وعنه أخذ كرستيان فولف Wolff (١٦٧٩ — ١٧٥٤). ثم جاء شوبنهور فكرّس له رسالة خاصة بعنوان : « الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية » : وهو رباعي لأنه يتعلق : بعلة الوجود ، وعلّة الحدوث ، وعلة المعرفة ، وعلــة الفعــل .

قال ليبنتس : « يوجد مبدآن كبيران لبراهيننا : أحدهما هو مبدأ التناقض ، والآخر هو مبدأ العلّة الكافية : ذلك أنه لا يحدث شيء دون أن يكون هناك علّة أو سبب محدّد ، أي يصلح أن يفسّر لماذا هو موجود أولى من أن يكون غير موجود ، ولماذا هذا هو هكذا أولى من كونه على نحو آخر » (ليبنتس : — Théodicée, I, 44). ويقول في موضع آخر : « لا يحدث شيء دون علة كافية ، أعني أنه لا يحدث شيء دون أن يكون في وسع من يعرف الأشياء أن يبين السبب الكافي لكونه هكذا وليس على نحو آخر » .

(ليبنتس: «مبادىء الطبيعة واللطف» ٧؛ في « مؤلفات ليبنتس الفلسفية» ، نشرة جانيه ج ٢ ص ٦١٢) .

ويمكن [illegible] المبدأ هكذا بالنسبة إلى الأحكام: إن حقيقة أي حكم تحتاج إلى اير [illegible] ب ر .و علة) كاف ؛ واليقين يحتاج إلى ادراك صحّة هذا السبب ؛ ويكون السبب (أو العلة) كافياً إذا كان قادراً على أن يضمن وحده حقيقة ويقين الفكرة المعبر عنها في الحكم .

— ٦ —

مصدر مبادىء العقل

ولكن ما مصدر مبادىء العقل هذه ؟

هنا تختلف الاجابة بين أصحاب المذهب العقلي ، وأصحاب المذهب الحسي :

١ — فأصحاب **المذهب العقلي** يقولون إن التجربة لا تقوم بدور في تحصيل المبادىء العقلية ، لأن المبادىء العقلية كما قلنا كلية وضرورية ، وليس في نتاج التجربة ما يتصف بهاتين الصفتين : الكلية والضرورة ؛ بل ناتج التجربة ممكن وجزئي .

٢ — وعلى رأس أصحاب المذهب العقلي في العصر الحديث **ديكارت** الذي يرى أن المبادىء العقلية لما كانت سرمدية وضرورية ، فإنها فطرية . يقول ديكارت : « يكفي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة بالأعداد ، والأشكال ، والحركات ، وأشياء أخرى متشابهة ، تظهر حقيقتها بيّنة وتتفق تماماً مع طبيعتي بحيث أنني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً ، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل ، أعني أنني أدرك أشياء كانت من قبل في عقلي وإن كنت لم أوجّه بعدُ فكري نحوها.

وأعجب ما أجده هنا هو أني أجد في ذاتي ما لا نهاية له من الأفكار المتعلقة ببعض الأشياء والتي لا يمكن أن تعدّ مجرد عدم ، وإن كانت ربما لا وجود لها خارج فكري ، وهي ليست من نسيج خيالي ، وإن كنت حراً في التفكير فيها أو عدم التفكير ؛ بيد أن لها طبائعها الحقيقية الثابتة . فمثلا حين أتخيّل مثلثاً فإنه حتى لو لم يوجد في أي مكان من العالم خارج فكري مثل هذا الشكل ، ولم يوجد أبداً ، فإن ثم طبيعة أو شكلاً معيناً أو ماهية لهذا الشكل ، وهذه الطبيعة ثابتة وسرمدية ، لم أخترعها أنا ، ولا تتوقف أبداً على عقلي ؛ كذلك يظهر

أنني أستطيع أن أثبت عدة خواص لهذا المثلث ، وهي أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين ، وأن الزاوية الكبرى يسندها الضلع الأكبر ، وخواص أخرى مشابهة أقرّ بوجودها فيه ، شئتُ ذلك أو لم أشأ ، واضحة بيّنة جداً ، وإن كنت لم أفكر فيها من قبل على أيّ نحو حين تخيلت مثلثاً لأول مرة ؛ ومع ذلك لا يمكن القول إنني تخيلتها واخترعتها » [1] .

وهكذا يقرر ديكارت أن ثمّ أفكاراً فطرية idéessinnées تتصف بالكلية والضرورة ، وتختلف عن الأفكار الطارئة adventice (وهي التي «تطرأ» على العقل من الخارج بواسطة الحواس) وعن الأفكار المصطنعة وهي التي يتصورها الخيال .

وهذه الأفكار الفطرية innées «موجودة بالطبيعة فينا» لأنها موضوعة في نفوسنا منذ أن خلقنا الله . وهي مضمونة بأصلها الإلهي ، لأن الله صانعها فينا . لكن ديكارت يقرّ بأنه لا يستطيع أن يفهم الرابطة بين « الحقائق السرمدية » vérités éternelles وبين وجود الله ، إذ يقول : « اني أعلم أن الله خالق كل شيء ، وأن هذه الحقائق شيء ، وتبعاً لذلك فهو خالقها . وأقول إني أعلم ذلك ، ولا أقول أنني أدركه أو أتصوره » [2] . ذلك لأن « الفهم معناه الاحاطة بالفكر ؛ أما « العلم بشيء ما فيكفي أن يتناوله الفكر » (نفس الرسالة إلى الأب مرسنّ في ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠) .

ولا يمكن استنباط هذه الحقائق السرمدية من وجود الله ، لأنها تتعلق بالأشياء المخلوقة ، لا بوجود الله وصفاته . ولهذا لا يمكن ديكارت أن يقرر أنها نتيجة للماهية الإلهية أو تصدر عن ماهية الله . يقول ديكارت في رسالة إلى الأب مرسنّ بتاريخ ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ : « تسألني بأي نوع من العلّية أقام الله

---

(١) R. Descartes : Méditation cinquième, Oeuvres de Descartes, éd. Adam-Tannery, IX, A, p. 50-51.

(٢) R. Descartes : Lettre au Père Mersenne, le 27 mai 1630.

الحقائق السرمدية ؟ وأجيبك بأن ذلك كان بنفس النوع من العلية التي خلق بها كل الأشياء ، أي بوصفه علّة فاعلة شاملة . لأنه من اليقيني أن الله خالق ماهية الموجودات كما هو خالق وجودها : وهذه الماهية ليست إلاّ هذه الحقائق السرمدية ، وأنا لا أتصورها صادرة عن الله كما تصدر الأشعة من الشمس ، لكني أعلم أن الله خالق كل الأشياء ، وأن هذه الحقائق شيء ، فهو إذن خالقها» .

فيقين الحقائق الأزلية في الرياضيات والفزياء يصدر عن أولى الحقائق وأكثرها سرمدية ، وهي حقيقة وجود الله (رسالة إلى الأب مرسن بتاريخ ٦ مايو سنة ١٦٣٠) . وهي حقيقية لأن الله أرادها كذلك؛ وكان حرّاً في خلقها على هذا النحو ، بحيث لو شاء لكان جعلها بخلاف ذلك، أي يجعل مثلاً — الخطوط الممتدة من المركز إلى المحيط غير متساوية . (رسالة إلى الأب مرسن بتاريخ ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠) . وهكذا نرى ديكارت يجعل مبادىء العقل متوقفة على إرادة الله ، ويقرر أنه لا توجد حقائق مستقلة عن الله .

ب) وجاء مالبرانش (١٦٣٨ — ١٧١٥) رغم نزعته الديكارتية فعدّل من هذا الرأي ، وقال : « إن الله لا يمكن أن يشاء إلاّ ما يمكن أن يُتَصوَّر[١] » — وبهذا حدّ من مدى المشيئة الإلهية في خلق الأفكار السرمدية فجعل الله لا يريد إلاّ ما هو معقول أو متصوّر بالعقل . وأرجع ما لبرانش ضرورة وسرمدية الأفكار السرمدية إلى العقل ، بوصفه ثابتاً ضرورياً ، لأنه ليس في نفس الإنسان شيء ثابت ولا ضروري ؛ وإذن فما فينا من أفكار سرمدية ضرورية مصدره هو العقل الثابت السرمديّ .

جـ) أما ليبنتس (١٦٤٦ — ١٧١٦) فقرر أن اكتساب مبادىء العقل يتم بالتعاون بين التجربة والفطرة التي فطر عليها الإنسان . وهو من أجل هذا ينقد ديكارت ، كما ينقد جون لوك .

---

(١) Nicolas Malebranche : Entretiens metaphysiques. VII, 6.

فضد جون لوك يقول « إن المبادىء العامة تدخل في أفكارنا ، وهي منها بمثابة الروح والرابطة . إنها فيها ضرورية ضرورة العضلات والألياف بالنسبة إلى الشيء ، وإن كنا لا نفكر أبداً في ذلك . والعقل يستند إلى هذه المبادىء في كل لحظة ، ولكن ليس من السهل عليه تمييزها وتصورها بوضوح وتميُّز ، لأن هذا يقتضي منه انتباهاً كبيراً إلى ما يفعل »(١) .

فنحن نستطيع أن نكتشفها في أنفسنا بفضل الانتباه ، وهذا الانتباه إلى ما فينا يسمى التأمل réflexion. ولهذا يمكن أن نسمي هذه المبادىء باسم « أفكار التأمل » . وهذه المبادىء موجودة لدى التأمل ، أي يستخرجها الفكر من تأمّله لذاته . فنحن لا نستطيع أن نحصّل فكرة الوجود لو لم تكن فينا ؛ كذلك يكتشف الفكر في ذاته مبدأ الهوية (لأنه في هوية مع نفسه) .

وضد ديكارت يقول إن «الأفكار الفطرية » idées innées ليست موجودة فينا « مثل الشرارة في حجر الزناد » كما يقول ديكارت (٢) ، أو مثل شيء في داخل شيء آخر : لأن المبادىء ليست شيئاً آخر غير الفكر نفسه ، وبهذا المعنى يمكن أن يقال عنها إنها فطرية ، لأننا « مفطورون على أنفسنا ، إن صحّ هـــذا التعبير »(٣) .

وليست الأفكار الفطرية في النفس بقرار اعتباطي من الله ، وكعلامة على خلقه ، كان يمكنه الاستغناء عن رسمها عليه . إنما هي « امكانيات » virtualités للفكر ، أي هي ماهية الفكر المحضة ، التي يدركها حين يتأمل نفسه بانتباه كـــاف .

إن العقل ليس « لوحة بيضاء لم يكتب عليها شيء » كما يزعم لوك ، ذلك « لأن الحواس ، وإن كانت ضرورية لكل معارفنا الحاضرة ، فإنها ليست كافية

---

(١) Leibniz : Nouveaux Essais, l. I, ch. 1, § 20.

(٢) Descartes : Cogitationes Privatae.

(٣) Leibniz : Nouveaux Essais, préfacc.

لتزويدنا بكل المعارف ، لأن الحواس لا تعطي أبداً إلاّ أمثلة ، أي حقائق جزئية أو فردية . لكن كل الأمثلة التي تؤيّد حقيقة عامة ؛ مهما يكن عدد هذه الأمثلة ، فإنها لا تكفي لتقرير الضرورة الكلية لهذه الحقيقة نفسها ؛ لأنه ليس من الضروري أن يحدث دائماً ما حدث مرة أو مرات » [1] .

ويشبه ليبنتس وجود الحقائق الأزلية والمبادىء في العقل بوجود تمثال هرقل في المرمر ، مرسوماً بعروق يكفي تتبعها لإظهارها . « وسيكون هرقل كأنه فطريٌّ في هذا المرمر على نحوٍ ما ، وإن كان لا بد من بذل مجهود لاكتشاف هذه العروق ، وتنظيفها بالصقل » (الكتاب نفسه ، ص ١٣) . وبتشبيه حديث نقول إن هذه الأفكار أو المبادىء تشبه الصور المطبوعة على الفلم والتي لا تظهر إلاّ بعد تحميضها .

٢ — وفي مقابل هؤلاء العقليين نجد التجريبيين والحسّيين وعلى رأسهم جون لوك [١٦٣٢ — ١٧٠٤] وجورج باركلي [١٦٨٥ — ١٧٥٣] وديفد هيوم [١٧١١ — ١٧٧٦] وجون استيورت مل [١٨٠٦ — ١٨٧٣] وكلهم من الفلاسفة الانجليز . أما في فرنسا فنجد على رأس الحسّيين كونديباك [١٧١٥ — ١٧٨٠] ، وفي اتجاه التجريبية سارت الوضعية التي أنشأها أوجيست كونت [١٧٩٨ — ١٨٥٧] . وفي ألمانيا نجد النقدية التجريبية التي أنشأها رتشرد أفيناريوس [١٨٤٣—١٨٩٦] وكان من أتباعها أويجن دورنج [١٨٣٣—١٩٠١] وأرنست ماخ [١٨٣٦ — ١٩١٦] .

والفكرة الأساسية في المذهب التجريبي هي أن : كل معرفتنا تنشأ عن التجربة ولا قيمة لها إلاّ بالتجربة . لكن للتجربة مَعاني عديدة .

أ — وعلى رأس التجريبيين المحدثين جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) الذي

---

(١) Leibniz : Nouveaux Essais sur l'entendement humain, Avant Propos, p. 11. Paris Flammarion.

أنكر قول ديكارت بالأفكار الفطرية وقرر أن العقل الإنساني لوحة بيضاء tabula rasa لم يكتب عليها شيء ، وأن ما في عقلنا من معارف إنما يرجع إلى مصدرين : الحواس ، والتأمل reflexion ، والتأمل يستند إلى الحواس . وعن الحواس تصدر الأفكار الأولية ، وهي على أربعة أنواع ؛ (١) أفكار صادرة عن حسّ واحد (الألوان ، الأصوات) ؛ (٢) أفكار صادرة عن عدّة حواس (الامتداد ، المقدار ، الحركة) ؛ (٣) أفكار صادرة عن التأمل (الشهوة ، الادراك ، التفكير) ؛ (٤) أفكار صادرة عن الاحساس والتأمل معاً (الوجود ، القوة ، الوحدة) . وهذه الأفكار الصادرة عن الحواس الظاهرة والحسّ الباطني (التأمل) تكون أساس معرفتنا . ومهمة العقل هي الربط ، أو الفصل ، بين الأفكار الأولية .

ب — أما كونديباك (١٧١٥ — ١٧٨٠) فيمثل الحسّية المحض في العصر الحديث ، إذ يقصر مصدر المعرفة على الحسّ وحده ، ولا يقول بالتأمل الذي قال به لوك . وعند كونديباك أن الحسّ يفسّر كل معرفة ولسنا بحاجة إلى الإهابة بأية ملكة أخرى ولا بالتأمل réflexion الذي قال به لوك . ولا يرى كونديباك بين معرفة الحيوان ومعرفة الإنسان من فارق إلاّ في الدرجة ، لأن مصدر المعرفة عند كليهما هو الحس . والصور العليا للنشاط العقلي ليست في نظره ، غير « احساس متحوّل » sensation transformée .

ومن أجل تفسير نظريته هذه ، يقدّم كونديباك مثالاً عينياً ، إذ تخيّل تمثالا من المرمر مجهّزاً من الداخل مثل الإنسان ، وتشيع فيه نفس خالية من كل نوع من الأفكار . وافترض أنه لما كان الخارج مصنوعاً كله من المرمر ، فهذا لا يسمح له باستعمال أيّ حسّ من حواسّه . ويبدأ في اجراب التجارب المتخيّلة عليه . وأول تجربة هي اعطاء التمثال حسّ الشم ، لأنه أقل الحواس إسهاماً في المعرفة ، ويقدم إليه وردة : وهذا أول إحساس يقوم به ومبدأ حياته العقلية . فإن قدمنا له بعد الوردة قرنفلة ، فإنه يقارن بين الرائحتين : وهذا أول حكم

يصدره . ويتابع كوندياك طوال ستة فصول تخيُّل ما يقع لهذا الإنسان المقصور على حسّ واحد هو الشم ، وينتهي إلى القول بأن العقل يكون له بحسّ واحد بقدر ما يكون له من ملكات بـالحواس الخمس مجتمعة . « وإذا لاحظنا أن التذكر والمقارنة ، والحكم ، والتمييز ، والتخيّل ، والاندهاش ، وتحصيل الأفكار المجرّدة ، وفكرة العدد والمدة ، ومعرفة الحقائق العامة والجزئية – ليست كلها غير أحوال مختلف لكون الإنسان متنبها ؛ وأن الشهوات والحب ، والكراهية ، والأمل ، والخوف ، والرغبة ليست في أصلها غير الاحساس : فإننا نستنتج من هذا كله أن الاحساس يشمل كل ملكـات النفس »[1] .

جـ – أما جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ – ١٨٧٣) فيقول : « ليس لدينا معرفة غير معرفة الظواهر ، ومعرفتنا بالظواهر معرفة نسبية وليست مطلقة . ولسنا نعرف الماهية الباطنة ولا الطريقة الحقيقية لحدوث الوقائع ، وكل ما نعرفه هو علاقات الوقائع بعضها ببعض على شكل التسلسل (التتالي) أو التشابه . وهذه الروابط دائمة ، أي تكون دائماً هي هي إذا توافرت نفس الظروف . والمشابه التي تربط بين الظواهر والتواليات الدائمة التي على أساسها تتوالى المقدمات والتوالي ، هي ما نسميه قوانين . وقوانين الظواهر هي كل ما نعرفه عنها . أما جوهرها وأسبابها النهائية ، سواء منها العلل الفاعلة والعلل الغائية ، فمجهولة لنا ولا سبيل لنا لمعرفتها » .

د – وعند النقدية التجريبية Empiriokritizismus أن كل المسائل العلمية ينبغي أن تحلّ عن طريق التجربة المباشرة لما هو معطى في الشعور . وهذه التجارب المباشرة تقوم في الانطباعات التي تحكم في النهاية وتميّز بين الخطأ والصواب . وسائر العمليات العقلية تنشأ عن الانطباعات .

ويقول أرنست ماخ (١٨٣٦ – ١٩١٦) بواحدية حسية أساسها أن كل

---

(١) Condillac : Traité des sensations, 1re partie, ch. VII, § 2.

ميدان ، ماهو فزيائي وما هو نفسي ، ينحلّ إلى ظواهر حسّية أي إلى انطباعات Emp findungen. والعلم عند ماخ يقوم في تكوين الوقائع أعني الانطباعات الحسية . وما الجواهر أو الأشياء إلاّ ارتباطات بين انطباعات وفقاً لقوانين معيّنة ، حتى إن العالم الخارجي ليس إلاّ مركباً من الانطباعات .

هـ — والوضعية المنطقية الممثلة في دائرة ڤينا ومؤسسها مورتس اشلك (١٨٨٢ — ١٩٣٦) تسير في نفس الاتجاه فتقرر أن التجربة هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة الواقع ، وتنكر وجودمعرفة قبلية a Prori. وتبعاً لذلك فهي لا تقرّ إلاّ بما يمكن تحقيقه تجريبياً ، ومن هنا تدعيّ أن المسائل الميتافيزيقية هي أمور لا معنى لها ، ولهذا لا تدلي برأي فيها . ومع ذلك فإن أصحاب هذه النزعة يُقرّون بوجود منطق ورياضة مستقلين عن التجربة ؛ لكن قضايا المنطق والرياضة (وهم يمزجون بين كليهما) خالية من المضمون ، ولا تؤكد أي واقع ، وإنما هي مجرد تحصيلات حاصل tautologies . إنها مجرد مواضعات لغوية conventions de langage . فإذا قلنا : كل أ هي ب ، فإننا نستنتج بالضرورة أنه لا أ هي لا — ب . ولكن هذا الاستنتاج صادر عن الفرض أو ما تواضعنا عليه حيث قلنا : كل أ هي ب .

ويقول أ . ج. آير أحد الممثلين الحاليين لهذه النزعة: إن مبادىء المنطق والرياضة صادقة صدقاً كلياً ، لا لشيء إلاّ لأننا لا نسمح لها بأن تكون غير ذلك . والعلة في هذا أننا لا نستطيع أن نتخلى عنها دون أن نناقض أنفسنا ، ودون أن نكسر قواعد الاستعمال اللغوي ، ودون أن نجعل أقوالنا متناقضة . وبعبارة أخرى : حقائق المنطق والرياضة هي قضايا تحليلية أو تحصيلات حاصل »[1] .

ومهمة الفلسفة في نظر الوضعية المنطقية هي إيضاح القضايا العلمية وتقرير معناها . « فهناك أولاً مشاكل تتعلق بوجود — أو عدم وجود — بعض الوقائع : وهذه مسائل متعلقة بالوقائع ، والجواب عنها نجده دائماً في الملاحظة ، أي في

---

(١) A. J. Ayer : Langage, vérité et logique, tr. p. 105. Paris, Flammarion 1956.

التجربة اليومية أو العلمية . وهناك ثانياً مشاكل لا تجد الجواب عنها إلا في التأمل في الطريقة التي تعبر بها عن الوقائع : وتلك هي مسائل « المعنى » sens . وحلها يكون لا ببيان وقائع الملاحظة ، بل ببيان قواعد النحو المنطقي التي نستعين بها في وصف الواقع . وكل المشاكل الفلسفية خاصة هي من هذا النوع الثاني. أما المسائل الأخرى ، مسائل الوقائع ، فهي مشاكل علمية بخاصة »[1]

– ٧ –

العيان والوجدان

لكن إلى جانب العقل المنطقي بالمعنى الذي حددنا ، يقول بعض الفلاسفة بملكة أخرى للمعرفة تسمى العيان أو الوجدان intuition

وهذا اللفظ له عدة معاني متباينة ، نستطيع أن نحصر منها المعاني التالية :

١ – العيان الحسّي intuition sensible وهو الإدراك المباشر للمحسوسات ، مثل إدراكي الألوان والأضواء الصادرة عن تفاحة أراها أمامي ، وإدراكي لطعمها إذا ذقتها ، ولرائحتها إن شممتها وللاستها إن لامستها . والاحساس الخالص لا وجود له ، بل كل احساس يختلط بمعرفة سابقة .

٢ – العيان التجريبي intuition empirique وهو الإدراك المباشر الناشيء عن الممارسة المستمرة ، مثل إدراك الطبيب الماهر لداء المريض من مجرد مشاهدته ، وقبل اجراء فحوص وتحاليل طبية .

٣ – العيان العقلي intuition intellectuelle وهو الإدراك المباشر

---

(١) M. Schlick : in actes du IXe Congrès international de Philosophie, congrès Descartes, Paris 1937, t. IV, p. 102. Paris, Hermann, 1937.

— دون براهين — للمعاني العقلية المجردة التي لا يمكن اجراء تجارب عملية عليها ، مثل إدراك أن العدد لا متناه ، وكذلك المكان والزمان .

٤ — العيان التنبؤي أو الحدسي intuition devinatricc :
يحدث أحيانا في الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لمحة ولامعة تطرأ على ذهن العالم بعد طول التجارب ، كما يحدث في محاولة حل المسائل الهندسية أن يخطر بالبال فجأة الحل المطلوب ، بعد محاولات عديدة غير مثمرة ، وهذا نوع من العيان ، الذي نستشعر فيه الحل ونتنبأ بالنتيجة قبل إتمام سلسلة البراهين والتجارب .

٥ — الوجدان ، وهو العيان الميتافيزيقي . وبواسطته ندرك الأشياء من الداخل بنوع من المشاركة الوجدانية . ولهذا عرّفه برجسون بأنه « ذلك النوع من المشاركة الوجدانية العقلية [1] الذي بواسطته ننفذ إلى باطن الشيء لنكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مفرد نسيج وحده ، وبالتالي غير قابل للتعبير عنه » .

إنه نوع من الغريزة الموسّعة المصفّاة ؛ إنّه « الغريزة وقد صارت نزيهة ، واعية لنفسها ، قادرة على التأمل في موضوعها وتوسيعه إلى غير حدّ » .

والمعرفة التي نصل إليها بالوجدان « تلتقي بنفسها في الحركة وتتخذ حياة الأشياء نفسها » . وهي ليست نسبية ، بل تبلغ المطلق . ويقدم برجسون مثلاً على المعرفة الوجدانية من الفنان الذي يريغ إلى فهم مقصد الحياة ، بوضعه لنفسه داخل الشيء الذي يصوّره .

ويرى برجسون أن العقل أداة العلم ، أما الوجدان intuition فهو أداة الفيلسوف . إذ العقل لا يدرك إلا الصّف ، والمنفصل ، والكمي ، والعدد ،

---

(١) كلمة « العقلية » intellectuelle كانت موجودة في النص الأصلي الأول لبحث برجسون بعنوان : « المدخل إلى الميتافيزيقا » الذي نشر سنة ١٩٠٣ ؛ لكنه حذفها في الطبعة الثانية . الصادرة سنة ١٩٣٤ .

وما يوزن ويقاس ، والمتجانس ، وبالجملة : المادة . وبخلاف هذا تماماً : مسلك الوجدان : إنه يضعنا فوراً في داخل الواقع ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة . ولما كان العقل يتجه دائماً نحو الفعل ، نحو ما هو مفيد عملياً ، فإنه لا يعطينا غير معرفة عملية جزئية . أما الوجدان فينصرف عن كل ما هو مفيد عملياً ، ويرى الأشياء من زاوية المدّة ، ويعطينا معرفة شاملة . إنه يدرك اللا متجانس ، والتوالي الكيفي ، والمتصل ، والتداخل المتبادل ، وما لا يمكن التنبؤ به ، والممكن Contingent ، والحرية ، والحياة ، وبالجملة : الروح [1] •.

---

(١) بنروبي : « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، جـ ٢ ص ١٩٠ ، ١٩١ . القاهرة ، سنة ١٩٦٧ .

• راجع المزيد من البحث في « الوجدان » في كتابنا : « الزمان الوجودي » ط ٢ ص ٢٠٦ – ٢٠٨ . القاهرة سنة ١٩٥٥ ، وفيه عرضنا رأينا في حقيقة هذه الكلمة ودورها في المعرفة .

القسم الثالث

نظرية الوجود

الفصل الأول

الوجود

كل حكم ينطوي على تقرير وجود . ويعبرّ عنه بفعل الكينونة : يكون esse εἶναι être, to be, sein الخ : وفي بعض اللغات يظهر هذا الفعل صراحة في الحكم ؛ وفي بعضها يضمر ، كما في العربية : فقولنا : « المتنبي شاعر » لو حُلّل لكان : المتنبي يكون شاعراً .

ولكن لا يمكن تعريف الوجود ، لأنه لتعريف تصور لا بد من ادراجه تحت تصور أعلى منه هو جنسه القريب أو البعيد ، واضافة فصل نوعي له يفصله عمن يشاركه في الجنس . لكن ليس فوق الوجود تصور أعلى منه يمكن أن يندرج تحته ؛ ولا يمكن وصفه بفصل لأنه سابق على كل فصل ومفترض في كل وصف . وهو يعلو على كل المتقابلات ، وكل المقولات . ومن هنا سمي متعالياً transcendental .

لكن يوجد أحوال للوجود ، ودرجات ، وفروق أساسية في تراكيب الوجود : الوجود المادي ، والعضوي ، والنباتي ، والحيواني ، والروحي .

• راجع بالتفصيل كتابنا : « الزمان الوجودي » ، القاهرة ط ١ سنة ١٩٤٥ ؛ ط ٣ بيروت سنة ١٩٧٣ ، الفصل الأول .

ولهذا قال هيجل عن الوجود « إنه اللاتحدد الخالص ، والخواء المحض . وليس فيه موضوع للتأمل ، إن افترضنا إمكان التأمل فيه ، إلا إذا كان هذا التأمل خالصاً خاوياً . كذلك لا نستطيع أن نفكر فيه ، لأن ذلك سيكون تفكيراً في الخلاء . إن الوجود المباشر اللامحدود هو في الواقع عدم ، وليس أكثر ولا أقل من عدم »[1] .

ويفرّق هيدجر (ولد سنة ١٨٨٩) بين الموجود Seiende وبين الوجود Sein . فالموجود هو الكائن المتحقق المتصف بالماهية والوجود معاً ؛ أما الوجود فهو الوصف العام لكل موجود بغض النظر عن كل تعيّناته . والموجود يكون دائماً في حال صيرورة مستمرة (كيركجور ، ياسپرز) ، وهو وجود – في – العالم (هيدجر) ، ووجوده وجود حرية (ياسپرز ، سارتر) .

كذلك تفرّق الوجودية (هيدجر ، يسپرز) بين الآنية Dasein (الوجود – هنا) وبين الوجود الماهوي . فالآنية هي الامكانية العينية الكاملة لوجود الإنسان . أما الوجود الماهوي فهو – كما يدل عليه اسمه – وجود الماهيات قبل تحققها بالفعل على شكل آنية ، ولهذا كان جوهر الو جود الماهوي هو الحرّية .

وللوجود درجات من الشدة : ولهذا كان الاسكلائيون والفلاسفة المسلمون يميزّون بين وجودالله ووجود سائر الكائنات، ويرون أن لفظ « الوجود » مشكّك أي لا يدل على صفة بدرجة واحدة : فالوجود في الجوهر أقوى منه في العرض ؛ والوجود في الله أقــوى منه في الإنسان (وبما لا نهاية لــه من الدرجات) : ذلك أن وجود الله وجود بذاته ens a se ؛ بينما وجود الإنسان وجود بغيره ens ab alio .

---

(١) Hegel : Science de la logique, tr. S. Jankélévitch, I, p. 72; Paris, Aubier, 1949.

هل الوجود محمول ؟

ومن المسائل الرئيسية التي تثار بشأن فكرة الوجود أن نسأل: هل الوجود محمول ؟ أعني صفة تحمل على الشيء ؟ وما هو الفارق بين حمل الوجود على موضوع ما وبين حمل صفة أخرى عليه ، مثل أبيض ، فيلسوف ، ثقيل ، يوناني الخ؟ وبالجملة هل فعل الكينونة المفترض في كل حكم أو قضية يعدّ محمولاً كسائر الصفات ؟

تناول هذه المسألة من بين الفلاسفة المحدثين :

أ - ديكارت ، في تقريره للحجة الوجودية لإثبات وجود الله ؛

ب - وجوتلوب فريجه [١٨٤٨ - ١٩٢٥] ، في بحثه لايضاح طبيعة المحمولات ؛

جـ - وج.ا.مور [١٨٧٣ - ١٩٥٨] في مقالة له [١] يريد أن يثبت فيها أن « الوجود » ليس محمولاً لأننا لا نستطيع مثلاً أن نضع « يوجد » exist مكان « يهدر » في كل الصور المكمّمة quantified والسالبة للقضية : « النمور المستأنسة تهدر » .

د - و.ق.كوِين [٢] ، في تحليله للوجود بوصف أن « يوجد هو أن يكون قيمةً لمتغير » to be is to be the value of a variable

والجواب عن هذه المسألة يأتي عن طريق تحليل فكرة الوجود : فإن كانت لا تحتمل تفاوتاً في صفة الوجود ؛ بل الوجود مشترك بالتواطؤ بين كل

---

(١) G. E. Moore : « Is Existence a Predicate ? », in **Aristotelian Society Supplement**, vol. 15 (1936) 175-188.

(٢) W. V. Quine : « On What There Is », in **Review of Metaphysics**, vol. 2 (1948-1949), pp. 21-38.

الموجودات ، فإن الوجود لا يمكن أن يعد « محمو لاً » مثل سائر الصفات ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه متحقق لكائن دون كائن آخر ، كما هي الحال في الصفات : أبيض ، فيلسوف ، ثقيل ، يوناني ، الخ .

كيفية ادراك الوجود

والوجود يدرك إما تلقائيا ، أو بعد تأمل :

أ) فنحن ندرك الوجود تلقائياً في أية تجربة نعانيها ، مهما تكن عابرة أو سطحية « لأن التجربة التي لا تكون تجربة لوجود ، لا يمكن أن تكون غير تجربة لا وجود ، وهذا لا معنى له . فالأمر لا يتعلق هاهنا بتجربة من نوع خاص ، لأن الوجود ينكشف مباشرةً في أية تجربة كانت : والتجربة الحسية هي عند الشعور الإنساني تجربة وجود كما أنها تجربة مباشرة للأنا »[1] .

ب) كذلك ندرك الوجود بتأمل عقلي باطن وباستبطان أنفسنا .

وهذا التأمل الباطن لإدراك الوجود قد أشار إليه القديس أوغسطين فقال إنه يتحقق حتى في حال الخطأ . يقول : « إذا أخطأت ، فأنا موجود ، لأن من ليس موجوداً لا يمكن أن يخطىء ، فأنا موجودٌ إذن لمجرد أني أخطىء »[2] .

وهذا إرهاص بالكوجيتو الديكارتي : « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود je pense, donc je suis. فإن ديكارت قد أقام قوله هذا على أساس تجربة الخطأ أيضاً فهو يقول : « لكنّ ثم خادعاً قديراً ماكراً جداً ، يستخدم كل براعته في خداعي دائماً . وإذن لا شك أبداً في أنني موجود ، ما دام يخدعني ؛ ومهما خدعني ما شاءت له نفسه خداعي ، فإنه لن يقوى أبداً على أن يجعل أنني لست موجوداً ، طالما أفكرّ في أنني شيء ما . حتى إنه بعد طول التفكير وشدة

(١) F. Van Steenberghen : Ontologie, p. 14. Louvain, 1946.

(٢) St. Augustin : La cité de Dieu, XL, 16.

الحرص على فحص كل شيء ، فإنه يجب أن نستنتج أن هذه القضية : « **أنا موجود ، أنا أوجد** je suis, » قضية صحيحة ثابتة بالضرورة ، كلما نطقت بها أو تصورتها في عقلي »[1] .

ويكرر نفس الطريقة في كتابه « مبادىء الفلسفة » فيقول : « من السهل أن نفترض أنه لا إله ولا سماء ولا أرض ، .... وأنه ليس لنا جسم ، لكننا لا نستطيع أن نفترض بنفس السهولة أننا لسنا موجودين بينما نحن نشك في حقيقة كل هذه الأشياء : إذ يصعب علينا أن نتصور أن من يفكر ليس موجوداً حقاً في الوقت الذي فيه يفكر ، وأنه على الرغم من كل الافتراضات الخيالية فإننا لا نستطيع أن نمتنع من اعتقاد أن هذه النتيجة وهي : **أنا أفكر ، فأنا إذن موجود** ، هي صحيحة ، وأنها تبعاً لذلك أول وأيقن قضية تتبدى لمن يجري أفكـــاره بنظام »[2] .

ويفصل مقالته هذه في « مقال في المنهج » على النحو التالي : « قررت أن أتخيل أن كل الأمور التي دخلت عقلي لم تكن صحيحة شأنها شأن أوهام أحلامي. لكن سرعان ما فطنت إلى أنه بينما أردتُ هكذا أني أتصوّر أن كل شيء كان خطأ ، فقد كان من الضروري أن أكون أنا – الذي تصوّرت هذا التصور – شيئاً ما. ولاحظت أن هذه الحقيقة : « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » كانت من الرسوخ واليقين بحيث عجزت كل افتراضات الشكاك الخيالية أن تزعزعها . فحكمتُ بأنني أستطيع قبولها دون تردد على أنها المبدأ الأول للحقيقة التي بحثت عنها »[3] .

---

(١) R. Descartes : **Méditation seconde,** éd. Adam-Tannery, t. IX, p. 119.

(٢) R. Descartes : Principes de la philosophie, 1re Part., 7. Ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 27.

(٣) R. Descartes : **Discours de la Méthode,** 4e Partie. Ed. Adam-Tannery, t. VI, p. 32.

ولكن الوجود الذي وصل إليه ديكارت عن الطريق هذا الكوجيتو هو وجود الفكر ، كما لاحظ هاملان [1] ، ومن هنا يُعَدّ ديكارت — في رأي هاملان — المؤسس الحقيقي للمثالية : فكأننا لا زلنا في نطاق الفكر ، ولم نخرج إلى الموجود .

ومن هنا — كما قلنا في كتابنا « الزمان الوجودي » — كان الخطأ في مقالة ديكارت هذه : « فإن الفكر — بوصفه فكراً — لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود ، وبالتالي إلى إثبات وجود ذات ، اللهم إلاّ إذا فهمنا الفكر هنا بمعنى : « فعل » الفكر .

فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت . ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده في شيء ، أعني ديكارت ، لأننا سنكون هنا في الواقع بإزاء مصادرة على المطلوب الأول ، أو على الأقل بإزاء تحصيل حاصل . لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة على هذا النحو : أنا ، أنا الذات المفكرة ، موجود . ولن نكون حينئذ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود ، بل انتقال من الذات إلى الوجود ، أو — والمعنى واحد — من الذات إلى الذات ، أو من الوجود إلى الوجود ، أي أننا هنا بإزاء تحصيل حاصل » [2] .

ولهذا نقده مين دى بيران ، واستبدل بمقالة ديكارت مقالة تضادها هي : « أنا أريد ، أنا أفعل ، فأنا إذن موجود » [3] . وقال : « إذا كان ديكـــارت قد اعتقد أنه وضع المبدأ لكل علم ، والحقيقة الأولى البيّنة بنفسها ، بأن قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن شيء أو جوهر يفكر » — فإننا نقول خيراً من هذا ، وبطريقة حاسمة ، معتمدين على بيّنة الحسّ الباطن التي لا تقبل الاتّهام : أنا أفعل ، وأريد ، أو أفكر في ذاتي في الفعل ، إذن أنا علة ، إذن أنا موجود ،

---

(١) O. Hamelin : **Le système de Descartes**, p. 128. Paris, Alcan, 1911.

(٢) عبد الرحمن بدوي : « الزمان الوجودي » ط ٢ ص ٣٧ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٣) « مؤلفات مين دى بيران » نشرة كوزان جـ ٣ ص ١٩٥ .

أو أوجد حقاً على صورة علة أو قوة »[1] .

فمين دى بيران يريد أن يتم إدراك الوجود بإدراك المرء نفسه أنه فاعل ، وأنه علّة حرّة .

كذلك سيأتي هُسرل وهيدجر فينقدان مقالة ديكارت هذه . فهُسرل يرى أن الكوجيتو ليس قائماً برأسه وأمراً مطلقاً ، بل يفترض دائماً ما يفكر فيه ؛ وكل شعور محيلٌ إلى غيره . وهيدجر سيقرر أنه « لا يوجد أنا إلا في ، وبواسطة ، علاقة مع شيء آخر غير الأنا ، وهذه العلاقة من الأهمية إلى درجة أننا نشعر بأننا موجودون — في — العالم ، قبل أن نشعر بأنفسنا كذوات أو أناوات .

وفي نفس الاتجاه يسير جبريل مارسيل [١٨٨٩ — ١٩٧٣] في نقده للكوجيتو الديكارتي ، فيلاحظ ما فيه من غموض فيقول : « حين أفكّر ، فإنّي أتراجع بالنسبة إلى نفسي ، وأبغث نفسي كغير ، ثم أنبثق بعد ذلك كموجود . ومثل هذا التصوّر يتعارض جذرياً مع المثالية التي تحدّد الأنا بواسطة الشعور بالذات . فهل من غير المعقول أن يقال إن الأنا ، من حيث هو شعور بالذات ، ليس إلاّ تحت موجود sous-être ! إنه لا يوجد إلاّ من حيث أنه يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير ، وبالنسبة إلى الغير ؛ وتبعاً لذلك فبالقدر الذي به يقرُّ بأن ينجو ويفلت من ذاته »[2] . إنّ لي الحق في الاقرار بوجود الآخرين ؛ بل أستطيع أن أؤكد أن الغير ، من حيث هم غير ، هم وحدهم الذين يحقّ لنا أن نقرر وجودهم . « وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن من ماهية الغير أن يوجد ؛ ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً ، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية في ذهني » (الموضع نفسه) .

---

(١) « مؤلفات مين دى بيران غير المنشورة » ، نشرها أرنست نافي ج ٣ ص ٤٠٩ — ٤١٠ .

(٢) Gabriel Marcel : Etre et Avoir, p. 151. Paris, Aubier, 1935.

« لكنّ هذا الغير ، من حيث هو غيرٌ ، لا يوجد بالنسبة إليّ إلاّ من حيث كوني مفتوحاً له (أي من حيث أنه أنت) ؛ ولكني لست مفتوحاً له إلاّ بقدر ما أكفُّ عن أن أشكّل مع نفسي نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم الغير على نحوٍ ما ، أو فكرته ؛ لأنه بالنسبة إلى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة الغير . وفكرة الغير ليست هي الغير من حيث هو غير ، بل الغير من حيث أنه منسوب إلى الأنا » (الكتاب نفسه ، ص ١٥٥) .

وفي إثرهم ذهب جان بول سارتر إلى أن الأنا المعين في حضوره الواقعي « ليس في الشعور ، لا صوريا ولا مادياً : إنه في الخارج ، في العالم ؛ إنه موجود من العالم ، مثل أنا الغير »[1] . وليس ثمّ « أنا » في المستوى اللاتأملي irréfléchi فحين أعدو للحاق بالترام ، وحين أتطلع في الساعة ، وحين أغوص في تأمل صورة ، فليس ثمّ « أنا » . بل ثم شعور بالترام — الذي — يجب — اللحاق — به ، الخ ، وشعور لا واضع non positionnelle بالشعور . ذلك أنني أكون حينئذ مستغرقاً في عالم الموضوعات ، وهذه هي التي تؤلف وحدة شعوراتي وتتبدى بقيم وصفات جاذبة أو منفرّة ، لكني « أنا » قد اختفيت ، لقد أعدمت ذاتي » (نفس المقال ص ٩٤) « والأنا ليس مالك الشعور ، بل موضوعه » (نفس المقال ، ص ١١٨) .

---

(١) J.-P. Sartre : « La Transcendance de l'ego », in Recherches Philosophiques, VI (1936-1937), p. 85. Paris, Boivin éd.

الفصل الثاني

العدم

ومقابل الوجود هو العدم .

والعدم – كما قال برمنيدس – ليس بشيء ؛ فالوجود كائن ، والعدم ليس بكائن ، ولا يمكن أن يكون . والعدم لا يمكن أن يُعْرَف ؛ ولا أن يوصف .

ومع ذلك فإن للعدم معنى : فكل تحديد ، وكل رفع ، وكل تمييز ، وكل تغيّر ، وكل توالٍ زماني ، الخ لا يمكن أن يتعيّن إلاّ بالتحديد السلبي . حتى لقد ذهب دونس اسكوت إلى حد القول بأن : الوجود يزداد اتضاحاً بواسطة العدم Ens per nihil notius explicatur [1] – على اساس أن «بصدّها تتميّز الأشياء» .

والموجود ذو وجود في الواقع ، أما المعدوم فثابت في الأذهان ، كما يقول المعتزلة ؛ أو ens rations(= موجود في العقل) كما يقول رجال العصور الوسطى الأوربيون . يقول القديس توما : « الشيء ، وهو أمر ايجابي خارج

---

(١) Duns Scotus : **Ordin.** I, 2, 2 n.

العقل ، فيه شيء في ذاته ويمكن التحدث عنه . لكن ليس الأمر هكذا بالنسبة إلى العدم : إنه إن نُسب إليه شيء ، فذلك من جانب العقل »[1] .

ويحدّد القديس توما العدم بأنه « سلب محض » Pura negatio .

ويقرر دونس اسكوت[2] أن كل المخلوقات تتجه إلى العدم، لأنها عن العدم نشأت ، وهذا الميل ناتج بالضرورة عن طبيعة الشيء necessario ex natura rei وفكرة الخلق من العدم تفترض حقيقة العدم . وهذا ما سيوضّحه هيدجر بقوله : إن « من » تعني أن ما بعدها له حقيقة . فقولنا الخلق « من » العدم يفترض أن لهذا الأخير حقيقة . وبعد الخلق لا يزول العدم ، بل يبقى في السلب والتحديد .

ومن هنا نجد السيد اكرت Meister Eckhart [١٢٦٠ – ١٣٢٧] ؛ الصوفي النظري الألماني الكبير ، يقول إن كل مخلوق يحمل في باطنه السلب .

وتومازو كمبانلاّ [١٥٦٨ – ١٦٣٩] يقرر أن المتناهي هو مزيج من الوجود والعدم compositio entis et non entis .

وجاء هيجل [١٧٧٠ – ١٨٣١] فوضع العدم في قلب الوجود ، وجعله محرك الديالكتيك إذ بواسطته تتم حركة الديالكتيك من الموضوع (وجود) إلى نقيض الموضوع (عدمه) لتأليف مركب الموضوع الذي هو مزيج من الوجود واللاوجود . ولهذا يقرر هيجل أن الحقيقة الواقعية هي مزيج من الوجـــود واللاوجود .

وفي إثر هيجل جاء هيدجر فقرر مع هيجل أن الوجود المحض والعدم المحض أمر واحد ، وأن العدم ينتسب إلى وجود الموجود . يقول هيدجر : « إن القضية القديمة : لا يصدر عن العدم شيء ex nihilo nihil fit – تتضمن

---

(١) St. Thomas d'Aquin : De veritate, I, 5 ad 2.

(٢) Duns Scotus : Ox. II, 1, 4, 27; 23, 5.

قضية أخرى تعطي معنى أدق لمشكلة الوجود ، وهي : من العدم يصدر كل موجود بما هو موجود ex nihilo omne ens qua ens fit . ففي عدم الآنية ينشأ الموجود في تمام إمكانه الخاص ، أعني في حال تناهيه » .

كيف ينكشف لنا العدم ؟ هكذا يتساءل هيدجر ، ويجيب بأن المنطق العقلي ، وهو قائم على قانون عدم التناقض ، لا يمكن أن يكشف لنا عن العدم . وإنما « العاطفة هي التي تكشف لنا عن العدم في الوجود . أيّ عاطفة ؟ عاطفة الملال : الملال لا من شيء معين : شخص ، أو منظر ، أو رواية أو كتاب . بل الملال من كل شيء . هذا الشعور الغامر بالملال من كل ما في الحياة من أشياءَ وأحياءٍ يكشف لنا عن العدم ، عدم الحياة ؛ لكن هناك عاطفة أهم من الملال ، فيها يتجلى العدم أبرز ما يتجلى ، ونعني بها القلق angoisse, Angst . والقلق ليس هو الخوف ، لأن الخوف هو دائماً خوف من شيء معيّن ، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها في مجموعها . إن ما نقلق عليه في القلق هو العدم الماثل في الأشياء والأحياء ، إذ نشعر في القلق بأننا نحن وكلّ الأشياء والأحياء قد انزلقنا في هاوية غامضة غير محددة فتبدو لي غريبة ، لا أهتمّ بها ، إنها لم تنعدم ، ولكنها فقدت عندي كلّ معنى ، وأضحتْ خلواً من كل معنى يثير الاهتمام .

وهذا العدم لا يبدو لي شيئاً يقف أمامي ، ويعارض الوجود ، بل ينكشف لي أنه ينتسب إلى الوجود نفسه ، إلى الوجود الحقّ . إنه يبدو لي في الوجود كأنه جزءٌ من كيانه ومن تصميمه ، بل يبدو لي شرطاً لتحقق الوجود أو لانكشافه ، لأن العدم يظهر لي في كل فعل من أفعال الوجود . يظهر لي في السلب ، حينما أقول : هذا الشيء ليس كذا ؛ وفي القيام بفعل من الأفعال ، لأن الفعل يقتضي اختيار وجهٍ واحدٍ من أوجه الممكن ونبذ سائر الممكنات . فهذا التحديد الناشيء عن ضرورة الاختيار من أجل الفعل ، هو أيضاً يحمل معنى العدم . وكل إنكار ، أو ثورة ، أو تمرد ، أو منع ، أو تحريم ، أو زهد

أو امتناع – يحمل أيضاً معنى العدم . ولهذا فإن العدم ينفذ في كل الوجود ، ويتفشّى فيه ، ويكفي مجردُ تنبيه الاهتمام إليه لكي ينكشف له في كل فعل. فليس القلق هو الذي يوجد العدم ، إن صحّ هذا التعبير . بل هو فقط الذي ينبه الإنسان إلى وجوده »[1] .

أما سارتر فيرى أن « العدم ، إن لم يسنده الوجود ، فإنه يتشتت بوصفه عدماً ، ونقع على الوجود . فالعدم لا يمكن أن ينعدم إلاّ على أساسٍ من الوجود . وإذا أمكن أن يُعْطى عدم ، فلن يكون ذلك قبل ، ولا بعد الوجود ، ولا خارج الوجود بوجه عام ، بل في حِضن الوجود وفي قلبه ، كالحشرة في الفاكهة »[2] .

وعنده أن « الإنسان هو الموجود الذي به يأتي العدمُ إلى العالم » (الكتاب نفسه ، ص ٨٠) ، لأن الإنسان حرّ ، وبالحرية يتم الاختيار ، وبالاختيار تنبذ الإمكانيات التي لم تختر ، وعن هذا النبذ ينشأ العدم .

• • •

ولقد أنكر[3] بعض الفلاسفة العدم. ومن آخرهم برجسون[4] الذي تناول مشكلة العدم في شيء من التفصيل والتعمق ، فقال إن العدم ليس بشيء ، وما هو إلاّ تصورٌ باطل ، كتصوّر دائرة مربّعة . ويسوق على هذا عدة أدلّة : أوّلها أنه ليس في الوسع تخيّل العدم ، لأننا إذا تخيلنا زوال كل إدراك خارجي أو باطني فإننا مع هذا نتبيّن ، ولو بطريقة غير واضحة ، أن ثمة شيئاً باقياً

---

(١) عبد الرحمن بدوي : « دراسات في الفلسفة الوجودية » ط ٣ بيروت سنة ١٩٧٣ ، ص ٨٧ – ٨٨ .

(٢) سارتر : « الوجود والعدم » ص ٧٦ من ترجمتنا ، بيروت سنة ١٩٦٦ .

(٣) راجع كتابنا : « الزمان الوجودي » ص ٢٢٤ وما يتلوها ؛ ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ . وراجع هذا الفصل كله لأن فيه تعميقاً لما أشرنا إليه هاهنا تلميحاً .

(٤) في كتابه : « التطور الخالق » ص ٢٩٨ – ٣٢٣ .

لا زلنا ندركه . وثانيها : أننا لا نستطيع أيضاً أن ندركه عقلياً ، لأن إلغاءنا الموضوع في الذهن يتضمّن في الآن نفسه إحلالَ موضوع آخر محلّه ؛ وبالتالي لا يمكن إلغاء الكل ، إذ لن يكون ثمة ما يحلّ محل الكل الذي ألغيناه . وثالثها : أن التفكير في شيء معناه افتراض وجوده ؛ أما افتراض عدم وجوده فمعناه إضافة استبعاد هذا الشيء بواسطة الواقع الفعلي إلى فكرته . ولذا يقول برجسون إن السلب لا وجود له إلاّ بالإيجاب ؛ ومن الخطأ أن نضع السلب في مرتبة واحدة مع الإيجاب . وينتهي من هذه البراهين إلى القول بأن السؤال القائل : لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم ؟ — هو سؤال لا معنى له ، لأنه يفترض أن الوجود انتصار على العدم ، مع أن العدم — كما بيّن — ليس بشيء [1] .

(١) عبد الرحمن بدوي : « الزمان الوجودي » ص ٢٢٥ .

الفصل الثالث

الوجود والماهية

الماهية هي مجموع الصفات التي تجعل الشيء هو هو ، بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشيء هو نفس الشيء . ولذا تؤلف مضمون الحدّ définition ، الذي هو : القول المقول في جواب : ما هو ؟

وقد شغلت مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية الفلاسفة منذ العصر اليوناني حتى اليوم ؛ ولئن اختفى الاهتمام بها حيناً من الزمان أو قل في الفترة ما بين عصر النهضة (القرن الخامس عشر) والقرن التاسع عشر ، فإن الوجودية ما لبثت أن دفعتها إلى الصدر بين المشاكل الفلسفية .

والماهية تخص الجواهر : الانسان ، الفرس ، الحجر ، كما تخص الأعراض : الأزرق ، الرغبة ، تأنيب الضمير .

ومذهب الظاهريات حين يجعل من مسائله الرئيسية « عيان الماهية » Wesenschau إنما يقصد الماهيات بكل أنواعها ، سواء منها ماهيات الجواهر ، وماهيات الأعراض .

ومع ذلك يمكن أن نميّز أنواعاً من الماهيات :

أ) فتميّز ماهيات الأنواع (أو الأجناس) من ماهيات الأفراد : فالإنسان له ماهية ، وسقراط الإنسان الفرد له ماهية .

ب) وتميّز ماهية ما هو مجرد من ماهية ما هو عيني : فماهية الانسان تتميز من ماهية الانسانية ؛ ذلك أن الانسانية humanitas هي المبدأ الشكلي (أو الصوري) للماهية ، وليست كل الماهية ؛ والحيوانية animalitas هي المبدأ الصوري للحيوان ، وليست جنس الحيوان الذي هو عيني . والماهيات الرياضية تعدّ ماهيات مجرّدة .

ج) كذلك يميّز بين الماهية ، وسبب الماهية : فماهية الشيء ليست سببه : إذ ما يكون ماهية الشيء يختلف عن العلة الفاعلة لهذا الشيء : فماهية سقراط غير والدي سقراط اللذين أنجباه . فسبب الماهية هو ما به الشيء هو هو ، وهو الذي يصنع خصائص الماهية .

د) كذلك يفرّق بين الماهيّات المفارقة ، والماهيّات المحايثة : فالأولى مثل الصور الأفلاطونية (المثل) في عالم المثل ، وهي الماهيات المفارقة للمادة ، القائمة بذاتها ، ولا تحتاج — كي تتحقق — إلى الوجود في مادة أو في أي موضوع ؛ أما الماهيات المحايثة فهي الصور عند أرسطو الذي قرر أن الصورة تلازم الهيولى ولا توجد مفارقة لها .

العلاقة بين الوجود والماهية

خلط أرسطو بين الوجود والماهية ، حين قال : « هذا السؤال الذي كان ولا يزال وسيظل دائماً موضوعاً للبحث المحصور في مأزق . وهو : ما هو الوجود ؟ — هو في الحقيقة هذا السؤال : ما هي الماهية ؟ »[1] .

---

(١) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » م ٧ ف ١ ص ١٠٢٨ ب س ٢ — ٤ .

ولكن الفلاسفة المسلمين ميّزوا تمييزاً دقيقاً بين الوجود والماهية الخاصّين بالشيء الواحد :

قال ابن سينا : « الوجود ليس بماهية لشيء ، ولا جزءٍ من ماهية شيء ؛ أعني (أن) الأشياء التي لها ماهية ، لا يدخل الوجودُ في مفهومها ، بل هو طارىء عليها »[1] .

كذلك يفرّق ابن سينا بين علية الماهية وعلية الوجود فيقول : « الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولاً في وجوده . ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً : فإن حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذي هو ضلعه ، و (هما) يقوّمانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلّثية ، كأنّهما علّتاه المادّية والصورية . وأما من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلّةٍ أخرى أيضاً غير هذه ، ليست هي عِلّةً تقوِّم مثلّثيته وتكوِّن جزءاً من حدها — وتلك هي العلّة الفاعلية ، أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلّية العلة الفاعلية — (تنبيه) اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث، وتشكّ هل هو موصوف بالوجود في الأعيان،أم ليس بموجود ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود » (الكتاب نفسه ، النمط الرابع ، الفصول ٥ ، ٦) .

وعن ابن سينا أخذ القديس توما[2] فقال إن الجوهر مركب من ماهية تمنح وجوداً . فإن منح الوجود للماهية تحول ما كان ممكناً إلى واقعاً . وفي حالة الأجسام الطبيعية تتخذ الصورة مادة كي توجد . وهكذا نرى أن الوجود والماهية ، القوة والفعل ، الصورة والمادة هي تصورات متضايفة . ذلك أن كل موجود ممكن ، والممكن لكي يوجد لا بد أن يمنح الوجود . والمانح هو الله . وهكذا تتميز الماهية عن الوجود . والاستثناء الوحيد لهذا هو الله ، ففيه وحده

---

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » : النمط الرابع في الوجود وعلله ، الفصل ٢٤ .

(٢) St. Thomas d'Aquin : De Ente et Essentia, éd. M.-D. Roland-Gosselin. Paris, Vrin, 1926.

الوجود هو الماهية. لكن توما لا يذهب إلى ما ذهب إليه أنسلم Anselme من أن مجرد تصور الماهية الإلهية يقتضي الوجود ، لأننا لا نستطيع الإحاطة بماهية الله .

يقول جاسون [ولد سنة ١٨٨٤] في ذلك : « لقد كان في هذا الرأي (يعني القول بتميز الماهية عن الوجود) ما يغري القديس توما الأكويني ، وخصوصاً الادراك الحاد لما في الوجود من خصوصية أكّدها هذا الرأي . إن هؤلاء الفلاسفة (الفارابي ، ابن سينا ، الغزالي) كان لهم — على الأقل — الفضل في إدراك أن فعل الوجود لا يمكن أن يتصوَّر على أنه متضمَّن في الماهية ، وتبعاً لذلك فينبغي أن يضاف إليها . ويبدو من ناحية أخرى أن القديس توما تابع عن قرب منهج البرهان الذي استخدمه الفارابي وابن سينا ، وأن بعض تأثيرهما قد شاع في كل مؤلفاته. وفي الفترة التي كتب فيها De ente et essentia (« في الوجود والماهية »)، يتجلى منهج ابن سينا الخاص بتحليل الماهيات— يتجلّى بقوّة في العبارات التي يستخدمها القديس توما ، وذلك حين يقول مثلاً : « إن كل ما لا ينتسب إلى تصوّر الماهية يأتيها من الخارج ويتركب معها . ذلك أنه لا يمكن أية ماهية أن تتصوّر دون تصور ما يدخل في الماهية ؛ لكن كل ماهية يمكن أن تتصوَّر دون تصور أيّ شيء يتعلق بوجودها . فمثلاً يمكنني أن أتصور الانسان أو العنقاء phénix ، وأجهل مع ذلك هل هما موجودان في الطبيعة . فمن الواضح أن الوجود esse هو شيء آخر غير الماهية quidditas» [1] .

« إذن فقد انتقل الكثير من مذهب ابن سينا ، ومذهب مجموعة الفلاسفة الذين يؤلف ابن سينا عضواً فيها ، إلى مذهب القديس توما الأكويني . وبالرغم من ذلك ، فإن توما لا يشير إلى مذهب ابن سينا إلاّ لينقده . والواقع أنه في هذا المجال المشترك بينهما ، ما أكبر التعارض بينهما ! فمذهب ابن سينا ، كما فهمه توما ، أفضى إلى جعل الوجود مجرد عـرَض للماهية ، بينما القديس توما

(١) St. Thomas d'Aquin : De ente et essentia, cap. 4; éd. M.-D. Gosselin, p. 34.

نفسه جعل من الوجود فعل الماهية وجذرها وأعمق ما فيها . وهذا الخلاف مرجعه إلى الفارق بين كل انطولوجيا في الماهية من أنطولوجيا الوجود كما تصوّرها القديس توما الأكويني . فبالنسبة إلى فيلسوف يبدأ من الماهية ويسير في طريق التصورات concepts ، ينتهي الوجود — ضرورةً — إلى أن يبدو كأنه ملحق خارجي مضاف إلى الماهية نفسها . لكن لو بدأنا — على العكس من ذلك — من الموجود العيني المعطى في التجربة الحِسّية ، فيجب حينئذ عكس هذه العلاقة . صحيح أن الوجود لا يبدو حينئذ أنه متضمّن في الماهية ، ويظل صحيحاً دائماً القول بأن الماهية لا توجد بفضل ذاتها ؛ لكن يبدو فوراً أن الموجود هو الذي يتضمّن الماهية ، ولكنه مع ذلك متميّز من الوجود esse ، لأن فعل الوجود وتعيّنه الماهوي ينتسب أحدهما إلى ميدان الفعل، والآخر إلى ميدان القوة ، وهما ميدانان متمايزان »[1] .

وفي العصر الحديث تناول كَنْت مشكلة الصلة بين الوجود والماهية في المثل الذي اشتهر بعد ذلك وهو أن : « مائة تالر واقعية لا تحتوي على أكثر مما تحتوي عليه مائة تالر ممكنة » .

يقول كنت : « حين أقول : الله موجود أو يوجد إله ، فإني لا أضيف أيّ محمول جديد إلى تصور الله ، وكل ما أفعله هو أن أضع الموضوع (الذات) في ذاته مع كل محمولاته ... إن مائة تالر واقعية لا تحتوي على أكثر مما تحتوي عليه مائة تالر ممكنة . لأنه لمّا كانت التالرات الممكنة تعبّر عن التصور وعن التالرات الواقعية ، عن الموضوع ووضعه في ذاته ، فإنه في الحالة التي فيها يحتوي أحدهما على أكثر مما يحتوي عليه الآخر ، فإن تصوري لن يعبرّ عن الموضوع كله ، وتبعاً لذلك لن يكون التصور المطابق الخاص به . لكني أكون أغنى بمائة تالر واقعية مني بمجرد تصورها (أي إمكانها) . والواقع أن الموضوع ليس متضمّناً تحليلياً في تصوّري ، لكنه ينضاف تركيبياً إلى تصوّري ... دون

---

(١) Et. Gilson : Le Thomisme, 6e éd., pp. 180-181. Paris, Vrin, 1965.

أن تزداد هذه المائة تالر بهذا الوجود خارج تصوّري »[1] .

• • •

ولكن الوجودية هي التي أعطت لمسألة العلاقة بين الوجود والماهية أهمية بالغة ، حتى لتعد عند سارتر مثلاً هي المحور المركزي لكل مذهبه .

يقول سارتر : « بتعبير فلسفي ، كل موضوع له ماهية وله وجود : ماهية ، أي مجموعة ثابتة من الخصائص ؛ ووجود أي نوع من الحضور الفعلي في العالم . وكثير من الناس يعتقدون أن الماهية تأتي أولاً ، ثم يأتي الوجود بعد ذلك : فالبازلاء ، مثلاً ، تنمو وتستدير وفقاً لفكرة البازلاء ، والخيار خيار لأنه يشارك في ماهية الخيار . وهذه الفكرة أصلها نابع من الفكر الديني ؛ وكذلك في الواقع العلمي من يرد أن يبني منزلاً ، يجب أن يعرف بالدقة أي نوع من الموضوعات سينشيء : إن الماهية تسبق الوجود ؛ وبالنسبة إلى كل الذين يعتقدون أن الله خلق الناس ، لا بد أنه فعل ذلك مسترشداً بالفكرة التي كانت لديه عنهم . لكن حتى أولئك الذين يعوزهم الإيمان احتفظوا بهذا الرأي النقلي القائل بأن الموضوع (الشيء) لم يوجد أبداً إلا وفقاً لماهيته ، والقرن الثامن عشر بأكمله اعتقد أن ثمّ ماهية مشتركة بين جميع الناس سمّوها الطبيعة الإنسانية . والوجودي يعتقد ، على العكس من ذلك ، أنه عند الانسان — وعند الإنسان وحده — الوجود يسبق الماهية .

« ومعنى هذا ببساطة أن الإنسان يوجد أولاً ، ثم بعد ذلك فقط يكون هذا أو ذاك . وبالجملة ، فإنّ الإنسان يجب عليه أن يخلق ماهيته الخاصّة به ؛ إنه يحدّد نفسه شيئاً فشيئاً وهو يلقي بنفسه في العالم ، ويتألم فيه ويكافح ؛ ويظل تعريف الإنسان مفتوحاً دائماً ؛ ولا يمكن أن نقرر ما هي ماهية هذا الإنسان قبل

---

(١) I. Kant : Critique de la raison pure, p. 429. Tr. fr., Paris, P.U.F., 1944.

أن يموت ، ولا ماهية الإنسان قبل أن تفنى وتزول » [1] .

إنني أوجد أولاً ، وبفضل أفعالي أصبح ما أكونه . إن ماهيتي تتحدد شيئاً فشيئاً مع أفعالي ، مع اختياراتي ، مع ما أقوم به من تحقيق لإمكانياتي . ولما كانت أفعالي وتحقيقاتي لإمكانياتي ستستمر حتى أموت ، فإن تعريف ذاتي لن يكتمل إلا بموتي . وهكذا كل إنسان لا يمكن أن يحدّ إلاّ وفقاً لما أنجز من أفعال وحقق من إمكانيات بفضل ما طبع عليه من حرّية ، وما فيه من استعدادات وما تيسّر له من ظروف في – وجوده – في – العالم .

كما يذهب لوي لافل إلى نفس المذهب تقريباً، رغم أنه في اتجاه يتعارض جذريا مع اتجاه سارتر . قال لافل :

« لا بد من قلب الرابطة الكلاسيكية بين الماهية والوجود ، ومن اعتبار الوجود وسيلةً للظفر بالماهية ... إن الوجود هو – إذا شئنا هذا التعبير – ذلك الاستعداد الواقعي الحقيقي الذي أملكه لأهب نفسي ماهية بواسطة فعلٍ من شأني أن أنجزه ... إن الوجود لا معنى له فينا إلاّ من حيث هو يمكننا ، لا أن نحقق ماهية موضوعة مُسَبّقاً، بل أن نحددها باختيارنا ونتأحد وإياها. وبدلاً من أن نقول عن الماهية إنها إمكان الوجود، فإننا نفضل أن نقول عن الوجود إنه إمكان الماهية . وباختيارنا لماهيتنا نحن نثبت في الوجود مكانتنا الخالدة ... فمن سوء فهم الرابطة الحقيقية بين التصورات أن نقول إن الوجود مستمد من ماهية معطاة من قبل ، بينما الوجود لا يقوم هناك إلاّ من أجل تمكيني من الظفر بماهيتي . لكنني لا أستطيع أن أظفر بها إلاّ بفعل حرّ ، وهذا الفعل الحرّ هو الذي يعبّر عنه دائماً بالحديث عن الانتقال من الماهية إلى الوجود ، والذي يفضل أن نعبّر عنه

---

(١) J.-P. Sartre : « A propos de l'existentialisme, Mise au Point », in Action du 29 décembre 1944, p. 11.

بانتقال في اتجاه مضاد يفضي من الوجود إلى الماهية »[1] .

وهكذا يلتقي هذان الفيلسوفان الفرنسيان المعاصران في توكيد أن الوجود يسبق الماهية ، وأن الماهية تتكون بالأفعال الحرّة التي يحقق بهـا الإنسان إمكاناته .

---

(١) L. Lavelle : De l'acte, p. 85. Paris, Aubier, 1947.

الفصل الرابع

المكان

كل الأشياء في العالم الخارجي تشغل مكاناً ، أي ذات امتداد ، وبينها وبين بعض مسافات ، ولا يتداخل بعضها في بعض . ومن هنا اتصف المكان بالصفات التالية :

١ ــ أنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق .

٢ ــ عدم قابلية النفوذ فلا تتداخل الأشياء بعضها في بعض في المكان الواحد الخاص بها .

وقد عرّف أرسطو [١] المكان بأنه :

لكن هذا التعريف لا يتعلق إلاّ بالمحل ، لا بالمكان بالمعنى الميتافيزيقي ، إذ هو لا يتناول غير علاقة الموضع الخاص بالأجسام المتماسة التي لا يوجد بينها مسافات .

على أن أفلاطون نظر إلى المكان على أنه الحاوي ؛ وكذلك فعل كلارك

---

(١) أرسطو : « الطبيعة » (« السماع الطبيعي ») المقالة الرابعة ، الفصل الرابع .

ونيوتن إذ تصوروا المكان أنه الحاوي للأشياء ، ولكنهما وصفاه بخصائص أساسية هي : اللاتناهي ، الأزلية والأبدية ، القِدَم ، وعدم الفناء .

وللمكان عند اقليدس [توفي حوالى سنة ٣٠٠ ق.م] ثلاثة أبعاد : الطول ، والعرض والعمق. لكن جاء الرياضيون المحدثون في القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم : جاوس ، وريمن ، وهلمهولتز ، وبولياي ، ولوبتشفسكي ، وبلترامي — فأثبتوا إمكان وجود مكان غير اقليدسي ، وعدّوا المكان الإقليدسي ذي الثلاثة أبعاد حالة خاصة من المكان بوجه عام ذي ع — بُعْد (ع = عدد) : أي أنه يمكن تصور أبعاد عديدة للمكان ، وأن المكان الاقليدسي ليس إلاّ واحداً من بين أنواع المكان . وتبعاً لذلك قالوا بهندسات أخرى غير هندسة اقليدس ، تقوم على هذه التصورات المختلفة للمكان ، وكلها لا تؤدي إلى تناقض .

وهنا يقوم السؤال الرئيسي في مشكلة المكان ، وهو : ما العلاقة بين المكان ، وبين المتمكنات ؟

أ) يجيب البعض قائلين إن المكان والمتمكنات شيء واحد ، وما المكان إلا تجريد المتمكنات أو هو الامتداد مجرّداً . وأساس المكان هو الامتداد ، لأنه إذا لم توجد متمكنات ممتدة ، فلن يوجد مكان .

ب) ولكن نقولاي هرتمن [١٨٨٢ — ١٩٥٤] ينكر هذا الرأي قائلاً إن المكان ليس الامتداد ولا الممتد ، بل هو « ما فيه » يمتد الممتد . وعلى ذلك فالأشياء في المكان ، وليس المكان في الأشياء . إن المكان هو الشرط للامتداد وللممتدّ . والمحلّ (الموضع) والموقع والبعد والمسافة هي أمور في المكان. والمكان بحسب تصوره يسبق الأشياء الممتدّة .

وقد جعل اسپينوزا من الامتداد صفة من صفات الله ؛ فقال : « الامتداد صفة لله ، وبعبارة أخرى : الله شيء ممتد »[1]

---

(١) Spinoza : Ethique, II, Proposition 2.

فجاء مالبرانش وخفّف من غلظ هذا التصور وقال بما سماه باسم «الامتداد المعقول» l'étendue intelligible ، ويفسّره هكذا : « الامتداد المعقول اللامتناهي ليس حالة في عقلي . إنه ثابت ، سرمدي ، ضروري ، ولا أستطيع الشك في حقيقته وسعته الهائلة . وكل ما هو ثابت ، سرمدي ، ضروري ، وخصوصاً لا نهائي ، ليس مخلوقاً ، ولا يمكن أن يوصف به المخلوق . إذن هو ينتسب إلى الله »[1] .

وعند برجسون[2] أن المكان متجانس ، والأشياء القائمة في المكان تكوّن كثرة متميِّزة . والمكان وسط متجانس ، مشابهٌ لنفسه باستمرار في كل مكان ، وهو حقيقة بدون كيفية .

ويشرح لوي لافل حقيقة المكان فيقول : « إن الوجود ، من حيث هو يتجاوزنا ، لا يمكن أن يتمثل لنا إلا على شكل خروج محض extériorité pure ، لكنه خروج ذو علاقة معنا ، أي أنه مدرك من جانبنا على أنه خروج . وهذه هي خاصة المكان ، ونستطيع أن نقول عنه إن ماهيته هو أن يكون خروجاً متمثّلاً ، بكل ما يستخلص من ذلك من خصائص . وبسبب عدم التأمل الكافي في طبيعة المكان . جعل من الخروج الخاص بالعالم مشكلة لا تقبل الحل . إذ لا يوجد شيء خارج بذاته . وحين يحاول التفكير فيه على أنه شيء وخارج كل علاقة مع الأنا ، فيجب أن يقال حينئذ إنه « في ذاته » ، أي بطون محض intériorité ، وبهذه المثابة يكون غريباً عن المكانية . لكن حين نقول إنه خارج ، فنحن نريد أن نقول إنه يعرف بواسطة الأنا على أنه خارج بالنسبة إلى ذاته : ومعنى هذا أنه ظاهرة، وظاهرة تتخذ، بالنسبة لنا، شكل الخروج ، أعني أنه موضوع في المكان . إن امتثال المكان ، بدلاً من أن يستبطن الموضوع ، يستخرجه l'extériorité ، واستخراجه يعني وضعه في

---

(1) N. Malebranche : Entretiens métaphysiques, 2e entretien, 1.

(2) برجسون : « البحث في المعطيات المباشرة للشعور » ص ٧٢ – ٧٤ .

علاقة ما معنا ، علاقة تهبه صفة الظاهرة . ولهذا فإنه لا توجد ظاهرة إلاّ في المكان، وأن أحوالنا الخاصّة لا تستحق اسم الظواهر إلاّ بالقدر الذي به هي ليست باطنة تماماً ؛ أعني بالقدر الذي هي به مرتبطة بالجسم ولها علاقة مع الأنا دون أن يصبح الأنا هو وإياها شيئاً واحداً »[1] .

فعند لافل إذن أن المكان هو الشكل الذي يجب أن يتخذه الوجود من حيث أن الوجود يتجاوزنا ، ولكننا مع ذلك مرتبطون به . لكننا لن نستطيع أن نستشعر تجربة المكان إذا كان الأنا مجرد نشاط محض ، أي إذا لم نكن سلبيين تجاه أنفسنا ، أو إذا لم يكن لنا جسم . ولا بد لنا أن نكون في المكان لكي يكون ثمّ عالم خارجنا .

والمكان هو الذي يَفْصِل ؛ وهو عامل الفصل في كل كثْرة ، إذ لا يمكن تصور وحدات العدد متمايزةً إلا بشرط ربطها بنقط مختلفة في المكان . والمكان هو الذي يفصل الموضوعات بعضها عن بعض ويُؤمّن استقلالها المتبادَل . وموضعها المختلف في المكان هو الذي يحدد اختلافها العددي .

(١) L. Lavelle : Du Temps et de l'éternité, pp 54-55. Paris, Aubier, 1945.

الفصل الخامس

الزمان *

السؤال عن حقيقة الزمان قديم قدم التفلسف ، بل قِدَم الإنسان الواعي نفسه ، لشعور الإنسان بتأثير الزمان عليه تأثيراً هائلاً ، وصعوبة فهم حقيقته إلى أقصى درجة ، ذلك أن إشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان نفسه من حيث أنه دائم السيلان . وكما لاحظ أرسطو (« الطبيعة » المقالة الرابعة ، الفصل العاشر) : إن الأجزاء التي يتألف منها الزمان : أحدها كان ولم يَعُدْ بعدُ موجوداً ؛ والثاني لم يأت بعد ، والثالث لا يمكن الإمساك به ؛ فأجزاؤه أعدام ثلاثة ؛ وما يتألف من أعدام يبدو من المستحيل أن يشارك في الوجود .

والفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط وكذلك أفلاطون رأوا جميعاً أن ماهية الزمان تقوم في الحركة . ولهذا جاء أرسطو في تعريفه للزمان فربطه بالحركة ، وحدّه بأنه : « مقدار (عدد) الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » ، أي أنه ربط بين الزمان وبين الحركة دون أن يجعلهما شيئاً واحداً ، وقرر أن الزمان

---

* لما كنا قد عرضنا بالتفصيل مشكلة الزمان ورأينا فيها في كتابنا « الزمان الوجودي » (الطبعة الأولى سنة ١٩٤٤ ؛ الثانية سنة ١٩٥٥ ، في القاهرة ؛ الثالثة سنة ١٩٧٣ في بيروت) فإننا نحيل القارىء إليه ، ونكتفي هاهنا بإشارات عامة .

عدد أو مقياس للحركة من حيث في الحركة تقدم وتأخر ، أي توالٍ .

وقد أخذ على هذا التعريف في قوله « بمتقدم » و «متأخر » أن فيه مصادرة على المطلوب ، لأنه لا تقدم ولا تأخر إلا بافتراض الزمان معروفاً من قبل . فجاء القديس توما (في شرحه على « الطبيعة » لأرسطو ، المقالة الرابعة ١ : ١٧) فردّ على هذا النقد قائلاً : « إذا أخذ أحدٌ من الناس على هذا التعريف أن فيه دوراً ، فإننا نردّ على هذا (النقد) قائلين إن « المتقدم » و«المتأخر » مأخوذان في تعريف الزمان من حيث أنهما في الحركة يصدران عن المقدار لا بوصفهما يمثلان مقياساً للزمان .

وأثار الاسكلائيون عدة مسائل خاصة بالزمان . فتساءلوا أولاً : هل وجود الزمان وجود في الأذهان esse in anima أو وجود في الأعيان esse in re ؟ والجواب الغالب عندهم هو أن وجود الزمان بعضه في النفس ، والبعض الآخر في الخارج . وقرروا أن « المتقدم والمتأخر » في الحركة عاملان موضوعيان .

وتساءلوا ثانيا : هل الزمان واحد ؟

إن كان الزمان عرضاً من أعراض الحركة ، فلا بد أن يكون ثمّ من الأزمنة بقدر ما هنالك من الحركات تبعاً للقاعدة الاسكلائية : « العَرَض يتعدد بتعدُّد الموضوع » — accidens multiplicatur ad multiplicationem subjecti

والجواب عن هذا السؤال في الفلسفة الإسلامية نجده عند محمد بن زكريا الرازي الذي قال عن الزمان إنه « جوهر يجري » ؛ وميّز بين نوعين من الزمان : الزمان المطلق ، والزمان « المحصور » على حد تعبيره . والزمان المطلق يسميه « الدهر » . وهو قديم ، أزلي أبدي ، وفي حركة دائبة . أما الزمان المحصور فهو زمان حركات الأفلاك ، والشمس والنجوم [1] .

---

(١) محمد بن زكريا الرازي : « رسائل فلسفية » ، نشرة باول كراوس جـ ١ ص ٢٠٤ ، القاهرة ١٩٣٩ .

وجاء ابن رشد فأنكر أن يكون الزمان عـَرَضاً أو انفعالاً لأية حركة ، بل هو عـَرَض لحركة واحدة ، هي حركة السماء الأولى . والزمان الذي تعده هذه الحركة هو المقياس لسائر الحركات . وحركة السماء نحن ندركها في تغيرات وجودنا ، إذ علتها هي حركة المحرّك الأول .

وجاء كل من ألبرتس الكبير والقديس توما فأخذا بما قال به ابن رشد . أما القديس بونا فنتورا فقد ربط وحدة الزمان بوحدة المادة .

وقال روجير بيكون [١٢١٤ ؟ – ١٢٩٤] إن الزمان ذو اتجاه واحد ؛ وليس له عرض ولا عمق ، بل طولٌ فحسب . وأنكر أن يكون ثمّ أزمنة متعددة ، وقرر أن مدة مختلف الحركات والتغيرات تتوقف على درجات زمن واحد . ووحدة الزمان تقوم على وحدة اتجاه الزمان .

وفي مقـــابل ذلك نجد جيرادوس أدونس Geradus Adonis يقول إن الزمان كان موجوداً قبل بدء العـــالم وخلق الخليقة ؛ إنه منذ الأزل ؛ ولا يتوقف على الحركة بل هو مستقل عنها . والسكون ، والانتقال من السكون إلى الحركة كلاهما يفترض الزمان منعدماً . ومن قبله قال أفلوطين [حوالي ٢٠٥ – ٢٧٠] مؤسس الأفلاطونية المحدثة أنه لا علاقة للزمان بأية حركة ، وتصور الزمان في علاقته بالسرمدية ، أو الدهر ؛ وقرر أن روح العالم هي الزمان . وشيوع نفس العالم في العالم هو الذي أتى بالزمان في العالم .

• • •

ويطول بنا الأمر لو تتبعنا النظريات التي قيلت في الزمان حتى العصر الحاضر . فلننتقل مباشرة إلى القرن العشرين لننظر ما قيل في الزمان من آراء .

وهنا نلتقي خصوصاً ببرجسون (١٨٥٩ – ١٩٤١) الذي كرّس لمشكلة الزمان فصولاً طويلة في كتابي : « المعطيات المباشرة للشعور » (سنة ١٨٨٩) ؛ و « المدة والمعيّة » (سنة ١٩٢٢) ؛ كما لا يخلو أي كتاب من كتبه الأخرى من

الخوض في مسألة الزمان ، وخصوصاً كتاب « التطور الخالق » (سنة ١٩٠٧ ، الفصل الرابع) لأن فكرة التطور تقوم أساساً على الزمان .

يميّز برجسون تمييزاً حادّاً بين الزمان والمكان ، على نحوٍ يمكن إجماله هكذا :

الزمان يعني :	المكان يعني :
المدة الحقيقية	الامتداد
الكثرة الكيفية	العدد
اللاتجانس	التجانس
التوالي	المعية ، التتالي
الكيف	الكم
التغير	الثبات
البطون	الخروج
الاتصال النفسي	الانفصال
اللاممتد	الممتد
النفوذ المتبادل	عدم قابلية النفوذ
التلقائية ، الحرية ، التطور الخالق	الضرورة
الشعور	الآلية
الروح	المادة

ويميز برجسون بين الزمان الحيوي ويسميه المدّة durée وبين الزمان الفزيائي ، زمان الساعات . فالأول كيفي لا متجانس ينفذ بعضه في بعض ، أما الثاني فيتسم بالكم والتجانس وعدم النفوذ :

« حين يتحدث العلم الوصفي عن الزمان ، فإنه يرجع إلى حركة متحرك :

---

(١) راجع بنروبي : « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » جـ ٢ من ترجمتنا ص ١٨٧ — ١٨٨ ؛ القاهرة سنة ١٩٦٧ .

على مساره . وهذه الحركة اختارها العلم – تمثيلاً للزمان ، وهي حركة مطردة uniforme بحسب تعريفها . فلنسم ز١ ، ز ٢ ، ز ٣ ... الخ نقطاً تقسّم مسار المتحرك إلى أجزاء متساوية تبدأ من نقطة الأصل ز صفر . ونقول إنه مرّ ١ ، ٢ ، ٣ ... وحدات من الزمان حين يكون المتحرك في النقط ز ١ ، ز ٢ ، ز ٣ ... من الخط الذي يجتازه . وحينئذ فإن النظر في حالة الكون بعد مرور مدة معينة م ، هو الفحص عن أين سيكون حين يصبح المتحرك ز في النقطة زم من مساره . لكن مجرى الزمان ، وبالأحرى تأثيره على الشعور – ليس محل نظرنا هنا ؛ لأن ما يحسب حسابه هو النقط ز ١ ، ز ٢ ، ز ٣ ... ، مأخوذة على المجرى ، لا المجرى نفسه . ويمكن أن نقصّر كما نشاء الزمان الذي ننظر فيه ، أي انتقسّم الفترة بين القسمين المتواليين ز ٤ و ز ٤ + ١ ، لكننا سنكون دائماً بإزاء نُقَط ، ونُقط فحسب . وما ندركه من حركة المتحرك ز هي مواضع مأخوذة على مساره . وما ندركه من حركة كل النقط الأخرى في الكون هي مواضع على مساراتها الخاصة بها . وعند كل **موقف ممكن** للمتحرك عند نقط التقسيم ز ١ ، ز ٢ ، ز ٣ .... نفترض **موقفاً ممكناً** لكل المتحركات الأخرى عند النقط التي تمر بها هذه المحركات . وحين نقول إن حركة، أو أي تغير آخر قد شغل المدة م ، فنحن نعني بهذا أننا سجلنا عدد م من المناظرات لها من هذا النوع . وهكذا نكون قد عددنا معيّات ، ولم نحفل بالتيار (أو المجرى) الذاهب من المعية إلى المعية الأخرى . وآية ذلك أنني أستطيع – كما أشاء – أن أنوّع في سرعة تيار الكون بالنسبة إلى شعور مستقل عنه يدرك التنوع بواسطة الشعور الكيفي الذي يكون لديه عنه : وما دامت حركة ز تشارك في هذا التنوّع ، فليس لديّ ما أغيّره في معادلاتي ولا في الأرقام الموجودة فيهـــا . . .

ومع ذلك فإن التوالي موجود ، وأنا أشعر به ، هذا أمرٌ واقع . وحين تتم عملية فزيائية أمام عينيّ ، فإنه لا يتوقف على إدراكي ولا على ميلي أن أجعلها تسرع أو تبطؤ . فما يهمّ الفزيائي هو عدد وحدات المدّة التي تملؤها العملية :

وليس له أن يهتم بالوحدات نفسها ، ولهذا فإن الأحوال المتوالية للعالم يمكن أن تنشر (أو تُبْسَط) دفعة واحدة في المكان دون أن يغير علمه ودون أن يكفَّ عن الكلام على الزمان . أما بالنسبة إلينا نحن ، نحن الكائنات الواعية ، فإن الوحدات هي التي تهمنا ، لأننا لا نعدّ أطراف فترات ، بل نحس ونعيش الفترات نفسها . ونحن نشعر بهذه الفترات على أنها فترات محدّدة (معيّنة) .

وأعود مرة أخرى إلى كوب الماء المسكّر : لماذا يجب عليّ أن أنتظر حتى يذوب السكر ؟ إذا كانت مدة الظاهرة نسبية في نظر الفزيائي ، من حيث أنها ترتد إلى عدد معلوم من وحدات الزمان ، وأن الوحدات نفسها هي ما تشاء ، فإن هذه المدة هي أمرٌ مطلق بالنسبة إلى شعوري ، لأنها تتطابق مع درجة من عدم الصبر محددة بكل دقة . فمن أين يجيء هذا التحديد ؟ وماذا يرغمني على الانتظار ، والانتظار طوال مدة نفسية تفرض نفسها ولا أملك حيالها فعل أي شيء ؟ وإذا كان التوالي ، بوصفه متميّزاً من مجرد الصفّ juxtaposition ، ليس له فعل حقيقي ، وإذا لم يكن الزمان نوعاً من القول ، فلماذا يبسط الكون أحواله المتوالية بسرعة هي في نظر شعوري أمر مطلق حقاً ؟ ولماذا بهذه السرعة المعيّنة لا بأية سرعة أخرى أيّاً كانت ؟ ولماذا ليس بسرعة لا متناهية ؟ وبعبارة أخرى لماذا لا يعطي كل شيء دفعة واحدة ، كما يحدث على شريط السينما ؟ كلما تعمقتْ هذه النقطة ، بدا لي أنه إذا كان مقدّراً على المستقبل أن يتلو الحاضر بدلاً من أن يعطى إلى جانبه ، فما ذلك إلا لأن المستقبل ليس محدّداً تماماً في اللحظة الحاضرة ، وأنه إذا كان الزمان المشغول بهذا التوالي هو شيء آخر غير العدد ، وإذا كان له – بالنسبة إلى الشعور القائم فيه – قيمة وحقيقة مطلقتان – فذلك لأنه يخلق فيه أمر غير متوقع وجديد ، لا في هذا النظام المعزول اصطناعياً أو ذاك ، مثل كوب ماء مسكّر ، بل في الكل العيني الذي يؤلف هذا النظام جزءاً منه . وهذه المدّة يمكن ألا تكون من شأن المادة نفسها بل هي مدة الحياة التي تصاعد في تيارها : وكلتا الحركتين متضامنة مع الأخرى . مع ذلك . إن مدة الكون لا بد أنها واحدة هي ودرجة الخلق الذي يمكن أن يجري فيها .

إن الطفل حين يتسلى بإعادة تركيب صورة بتجميع أجزائها في لعبة الصبر Jeu de patience فإنه يفلح في ذلك بسرعة تتزايد بازدياد مرانـــه . والاستعادة كانت آنية instantanée ، إذ وجدها الطفل جاهزة ، حينما فتح الصندوق عند خروجه من مخزن (بيع اللعب) . فالعملية لا تقتضي إذن وقتاً معيّناً ، بل نظرياً هي لا تقتضي أيّ وقت . ذلك لأن النتيجة حاضرة . والصورة قد خلقت من قبل ، وللحصول عليها يكفي القيام بعملية إعادة البناء والترتيب — وهذه العملية يمكن أن نفترض أنها تكون أسرع بل وأسرع جداً إلى حد أن تتم في آن . أما بالنسبة إلى الفنان الذي يخلق صورة مستخلصاً إياها من أعماق نفسه ، فإن الزمان لا يعود أمراً ثانوياً . إنه ليس فترة يمكن أن نطيلها أو نقصّرها دون تغيير مضمونها . كلا ، إنما المدة التي تقتضيها عملية تؤلف جزءاً جوهرياً من عمله . وإطالتها أو تقصيرها من شأنه أن يؤدي إلى تعديل التطور النفساني الذي يملؤها والاختراع الذي هو غايتها . إن زمان الاختراع يتطابق مع الاختراع نفسه . إنه تقدم الفكرة التي تتغير كلما اتخذت شكلاً . إنه عملية حيوية ، شيء مثل نضوج فكرة . . .

إن الزمان اختراع ،أو هو ليس بشيء أصلا Le temps est invention ou il n'est rien du tout لكن الزمان — الاختراع (الزمان الذي هو اختراع) لا تحسب له الفزياء أيّ حساب . بل تكتفي بحساب المعيّات simultanéités بين الأحداث المؤلفة لهذا الزمان ومواضع المتحرك ز على المسار . إنها تفصل هذه الأحداث من الكُلّ الذي يتخذ شكلاً جديداً في كل لحظة ويهبها شيئاً من جدّته . وهي تعتبرها من الناحية المجردة ، كما لو كانت خارج الكل الحيّ ، أي في زمان يجري في المكان . ولا تدرك من الأحداث إلاّ الأحداث أو أنظمة الأحداث التي يمكن عزلها هكذا دون أن يحدث لها تشويه عميق ، لأن هذه وحدها هي التي تسمح بتطبيق منهج الفزياء . وفزياؤنا بدأت منذ اليوم الذي استطاع فيه الانسان عزل أمثال هذه النظم . والخلاصة أنه إذا كانت الفزياء الحديثة تتميز عن القديمة من حيث أنها تنظر في أية لحظة كانت من لحظات

الزمان . فإنها تقوم كلها على استبدال الزمان ــ الطول بالزمان ــ الاختراع »[1] .

وبالجملة ، فإن برجسون يميّز بين الزمان الفزيائي الذي هو مقياس للطول على غرار المكان ، وبين زمـــان الاختراع ، أو الزمان الحيوي ، الذي هو المدة الحقيقية : التي هي اللاتجانس المحض . والكثرة الكيفية ، والاختراع المستمر ، والنضوج . إن تصور الفزيائي للزمان تصوّر هجين اندسّ فيه تصور المكـــان .

(1) Henri Bergson : L'Evolution créatrice, chap. IV. Paris,. 1907.

القسم الرابع

الإلهيات



الفصل الأول

ضرورة البحث الفلسفي في المسألة الإلهيـــة

تعنى الفلسفة بالبحث في وجود الله بوصفه العلة الأولى للوجود . ولما كان شرف العلم بشرف موضوعه كما يقول أرسطو ، فقد جعل أرسطو البحث في الله هو أشرف أبحاث الفلسفة ، ولهذا سمّى هذا القسم باسم « الفلسفة الأولى » ، وقال عنها إنها العلم الحرّ الوحيد من بين العلوم ، لأنها وحدها التي لا غاية لها سوى نفسها . « ولهذا يمكن حقاً أن نعتقد أن تحصيلها أمر فوق إنساني ، لأن الطبيعة الإنسانية مستعبدة لكل شيء ، ولهذا فإن الله هو وحده الذي يمكن أن تكون له هذه الموهبة ، كما قال سيمونيد ، وأنه لا يخلق بالإنسان أن يبحث في علم غير ميسور له »[1] .

ومهما حدث من تغيرات في الفكر المعاصر ، « فإن فكرة الله تبقى موضوعاً ضرورياً للبحث ، وبدونها لا يمكن تكوين نظرة شاملة عن الكل . وما أمل فيه الوضعيون من إمكان استبعاد كل نظرة فوق طبيعية عن مجال الفكر (العملي) : وإن كان هذا الأمل لا يزال يراود أنصار مدرسة ڤيينا بنزعتها الفزيائية ، فإن هذا الأمل يرجع إلى لا ـ فلسفة وليس إلى الفلسفة بمعنى الكلمة ؛

---

(١) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » المقالة الأولى الفصل الثاني ، ص ٩٨٢ ب س ٢٥ – ٩٨٣ أ س ٤.

إن استبعاد البحث في الله سيفضي إلى القضاء على الميتافيزيقا نفسها وهو أمر لا يستسيغه معظم المفكرين اليوم » – كما لاحظ جوسدورف [1] بحق .

والصعوبة الكبرى في البحث في الله هي أن موضوع البحث ها هنا ليس من نوع موضوعات البحث الأخرى التي يتناولها العقل . إذ الطبيعة الإلهية من نمط آخر مختلف تماماً عن الطبيعة الإنسانية أو الطبيعة المادية. ومن هنا نشأ ما يسمى باللاهوت السلبي في العصور الوسطى المسيحية ، وصفات السّلوب في علم الكلام الإسلامي ، ومفاده أننا لا نستطيع أن نصف الله : وجوده وصفاته إلا في مقابلة وجود الانسان والأشياء وصفاتها . فالله « ليس كمثله شيء » «الشورى» – آية ١١) ولهذا لا يكون القول عنه إلاّ سلبا لما في الانسان وسائر الكائنات الطبيعية من صفات . أو يتوقف كل قول إنساني منطقي فيما يتعلق بالله ، ولا يبقى إلاّ الدعاء والصلاة .

لكن العقل الإنساني لا يستطيع أن يتوقف عن الكلام المنطقي حتى فيما يتجاوز نطاق الواقع الميسور له ، لأنه يحسّ بوجود شيء يتجاوز هذا الواقع ، وهو ما يسميه يسبرز باسم « العلو » وما يسميه أصحاب فلسفة الروح (لافل اولوسن) باسم « القيمة المطلقة » أو « المطلق » فقط .

وفي هذا يقول جوسدورف أيضاً : « إن المعنى الفلسفي لله يبدو متضامناً مع مقتضى الميتافيزيقا المفتوحة . إنه لا يحيل إلى منطقة من مناطق الواقع غير الإنسان والعالـَم ، بل يحيل بالأحرى إلى تلك المنطقة من العالـَم والإنسان التي لا يسكنها العلم . وفكرة الله لا تعني مذهباً من المذاهب un système des systèmes ؛ بل هي تكرّس إخفاق المذاهب وانبثاق ينبوع (آخر) للحق . والقراءة الأولى للواقع لا تكفي ، ولا تكفي قراءة الواقع كما هو – أو بالأحرى لا يوجد واقع كما هو – بنوع من الفهم الحرفي . إن العالم لا يوجد في ذاته ولذاته ؛ وما فوق الطبيعة ليس خارج الطبيعة : إنه هو والطبيعة نفسها شيء واحد ،

(١) G. Gusdorf : Traité de métaphysique, p. 270. Paris, Colin, 1956.

الطبيعة التي لا يمكن أن تبدأ ولا أن تنتهي في التحديدات الخاضعة لضوابط المعرفة الوضعية . ولهذا فإن المفارقة paradoxe بالنسبة إلى (البحث في فكرة) الله تقوم عند نهاية التحليل في هذه الواقعة وهي أن الفيلسوف عاجز عن الكلام عن الله ، لكنه مُلْزَم بالكلام عنه باستمرار وبالرجوع والإنابة إليه ابتغاء أن ينظم منظوراته في كل لحظة . وإله الفلاسفة ، مجرداً من كل التصورات الدينية ، يدل على الرجاء الشامل في الوحدة ، غير المتحققة : ولكنها مأمولة دائماً ، وعلى توافق القيم في توافق النوايا والأفعال ، وعلى الأساس والضمان لكل جماعة إنسانية وكل مشاركة » [١] .

ويلخص موريس بلوندل [١٨٦١ — ١٩٤٩] مهمة اللاهوت العقلي بقوله : « إن إله الفلاسفة والعلماء هو الموجود العقلي ، الذي نصل إلى إدراكه (أو نفترض ذلك) بواسطة المنهج العقلي ، بوصفه مبدأ التفسير أو الوجود » . وفي مقابله يضع بلوندل إله ابراهيم واسحق ويعقوب — « وهو » الموجود ذو الأسرار ، الجواد bon الذي يكشف جانباً من كمالاته التي لا يمكن النفوذ إلى أعماقها ، والذي لا يمكن الوصول إليه بالعقل وحده ، ونحن نقرّ بأن له حقيقة باطنة لا نصل إلى ادراكها بمواهبنا الطبيعية ، وتجاهه لا يمكن أن تكون بداية الحكمة شيئاً آخر غير الخوف والتواضع ؛ لكن الله الذي بكشفه للإنسان عن أسرار حياته يدعوه إلى (حضرته) الإلهية نفسها ، وإلى تغيير حالته الطبيعية المهنية بوصفه مخلوقاً وتحويلها إلى خُلّة amitié ، وتبنٍّ خارق ، ويأمره بأن يحبه ، وبألا يبذل ذاته إلاّ له » [٢] .

ومع ذلك فإن موقف بلوندل يختلف عن موقف پسكال . ذلك أن پسكال قال : « إله ابراهيم ، إله اسحق ، إله يعقوب — لا إله الفلاسفة والعلماء » — أي قال بإله الايمان المطلق ، إيمان القلب ، و « للقلب أسباب لا يعرفها

(١) G. Gusdorf : Traité de métaphysique, pp. 373-374. Paris, Colin, 1956.

(٢) من تعليق لبلوندل عند كلمة « لاهوت عقلي » في معجم لالاند للفلسفة .

العقل »[1] . ويؤكد أننا « نعرف الحقيقة ليس فقط بالعقل ، بل وأيضاً بالقلب . وعن طريق القلب نحن نعرف المبادىء الأولى »[2] . بسكال يؤكد الله الحيّ ، لا الإله المجرد الذي يقول به الفلاسفة والعلماء .

أما بلوندل وإن كان شديد الإيمان ، فإنه يحاول التوفيق بين التفكير الفلسفي بوصفه ايضاحاً عقلياً لمضمون العقيدة ، وبين التفكير الايماني كما يتجلى في العقيدة البسيطـــة .

وپسكال يستعمل كلمة « قلب » فيما نستعمل فيه اليوم كلمة «وجدان» ، أي الادراك المباشر الذي ينفذ إلى باطن الأشياء دون المرور بسلسلة من البراهين . ومن هنا يقول پسكال : « إن القلب يشعر بأن للمكان ثلاثة أبعاد وأن الأعداد لا نهائية ؛ والعقل يبرهن بعد ذلك على أنه لا يوجد عددان مربعان أحدهما ضعف الآخر » (« الأفكار » برقم ٢٨٢ في نشرة برنشفك) .

وفيما يتصل بالقلب والايمان يقول بسكال : « إن القلب هو الذي يستشعر الله ، لا العقلُ . هذا هو الإيمان . الله محسوس للقلب ، لا للعقل Dieu sensible au cœur, non à la raison («الأفكار » برقم ٢٧٨ برونشفك) .

والايمان ليس علماً ، بل اعتقاد . « هذا الايمان هو في القلب ويجعل صاحبه يقول : أعتقد ، ولا يقول : أعلم » (« الأفكار » برقم ٢٤٨ برونشفك) .

ولا يكفّ پسكال عن الحط من قدر العقل في أمور الإيمان ، ناعياً على العقل أنه يريد أن يحكم على كل شيء (« الأفكار » برقم ٢٨٢ برونشفك) ؛ ويطالب العقل بأن يلتزم حدوده ، وسيكون هذا من فضل العقل : « لا شيء أكثر انطباقاً على العقل من هذا الاستنكار للعقل » (« الأفكار » ، برقم ٢٧٢) . إن الايمان هو من وراء العقل ، بمعنى أنه يناقضه ويقدع من نفسه ويطامن من

---

(١) Blaise Pascal : Pensées, n. 277. Ed. Brunschvicg.

(٢) Pascal : Pensées, n. 282. Ed. Brunschvicg.

كبريائه ؛ وفي الوقت نفسه يتّمه لأن الإيمان يبدأ بتمام العقل .

وفي مقابل ذلك نجد هيجل يقول إن عمل العقل هو الذي يُكْمِل ما في معطيات الإيمان من نقص. ويقرر أنه من مفاخر الإنسان أنه لا يقنع بالعواطف بل يحرص على تبريرها بالفكر والعقل [١] . وعنده أن المباشر أقل مرتبةً مما هو مؤسس على العقل ، وأن الدين لا يجد إيضاحه الحق إلاّ في فلسفة الدين . يقول هيجل : « إن الوجود الحقيقي للدين هو ... فلسفة الدين . لكن إذا كانت فلسفة الدين هي وحدها الوجود الحقيقي للدين ، فإني لا أكون متديناً حقاً إلا بوصفي فيلسوفاً في الدين ؛ ولهذا أنا أستهجن التدين العاطفي والانسان المتدين بالانفعال [٢] » .

ومع ذلك ظل اتجاه پسكال سارياً لدى بعض الفلاسفة المعاصرين : فإدوار لوروا (١٨٧٠ — ١٩٥٤) يؤكد أن « استنباط (وجود) الله يساوي إنكاره » [٣] ، ذلك لأن العقل حين يتكلم عن الله ، فإنه لا يتناول الله حقاً ، لأن البرهنة على وجوده معناها إمكان ردّه إلى حقائق أخرى غيره . لها سلطتها بالنسبة إليه ؛ لكن الله إذا قيس بهذا المقياس ، فلن يكون بعدُ هو الله . ويشرح هذا جُسْدورف ، فيقول :

« إن القول الفلسفي عن الله مآله الاخفاق . أولاً لأن المنهج التأملي يسير بواسطة تحديد التصورات وتركيبها بعضها مع بعض ؛ والله ليس تصوراً concept . ولا يوجد تصور يناسب مقام الله ؛ والماهية الإلهية لا يمكن — دون الوقوع في تناقض — حصرها ضمن حدود التعريفات الإنسانية . وكل فكرة عن الله لا يمكن إلا أن تكون فكرة نـاقصة ، أدنى مستوى ، في هذا

---

(١) Hegel : Principes de la philosophie du droit, Préface, p. XXIII.

(٢) Marx : Manuscrits de 1844, 3e Manuscrit, p. XXIX.

(٣) Ed. Le Roy : Le Problème de Dieu, p. 83. Paris, Artisan du Livre, 1929.

المعنى ، من الأفكار الواضحة للتميّزة بالأمور العقلية الحقيقية ، مثل الدائرة أو المثلث »[1] .

ولهذا أنكر محاولة البرهنة على وجود الله ، قائلاً : « إن الرغبة في البرهنة على وجود الله أمرٌ بالغ الهزل ـ فإما أنه موجود ، وحينئذ لا يمكن البرهنة عليه (كما لا أستطيع أن أبرهن على وجود شخص ما ؛ وأقصى ما أستطيعه هو أن أجد عليه شواهد ، لكني بهذا أفترض وجوده) ؛ ـ أو الله غير موجود ، وهذا أيضاً لا يمكن البرهنة عليه »[2] .

وبمعنى مقارب يقول لوسن Le Senne إن « فكرتنا عن الله يجب أن تسمو مع معرفتنا بالله . فكرتنا عن الله توفيق compromis بين الله ومحدودية المعرفة الإنسانية »[3] .

لكن الغالبية العظمى من الفلاسفة على مدى التاريخ لم يأخذوا بما دعا إليه پسكال ، لأنهم رأوا في ذلك اشهاراً لإفلاس العقل .

ولهذا سنأخذ الآن في بيان الموضوعات الرئيسية المندرجة في الإلهيات .

---

(١) G. Gusdorf : Traité de métaphysique, p. 388. Paris, 1956.

(٢) S. Kierkegaard : Journal, extraits, 1844, t. I, tr. f.

(٣) R. Le Senne : La découverte de Dieu, p. 22. Paris, Aubier, 1955.

الفصل الثاني

البراهين على وجود الله

أول هذه الموضوعات ، وأهمها ، مسألة البراهين على وجود الله . ومحاولة البرهان على وجود الله برهاناً عقلياً قديمة ، بدأت في صورتها المنطقية المحكمة عند أرسطو في برهانه على المحرّك الأول ، ثم تعاقب الفلاسفة ، خصوصاً في العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية على السواء ، فأولوا هذه المسألة عناية بالغة . ولما كنا قد عرضنا هذه البراهين تفصيلاً وبعمق في كتبنا المختلفة في تاريخ الفلسفة : « أرسطو » (القاهرة ، ط ١ سنة ١٩٤٣) ، « فلسفة العصور الوسطى » (القاهرة ، ط ١ سنة ١٩٦٠) ، « تاريخ الفلسفة في الإسلام » (بالفرنسية في جزئين ، باريس سنة ١٩٧٢) فإننا نقتصر هاهنا على المعالم العامّة لهذه البراهين ، محيلين طالب المزيد في هذا الباب إلى هذه الكتب .

وأشهر هذه البراهين أو الحجج :

١ ــ الحجة الوجودية .

٢ ــ الحجة الكونية .

٣ ــ الحجة الغائية .

٤ — الحجة الأخلاقية .

فلنأخذ في عرض كل واحدة منها بإيجاز :

١ — الحجة الوجودية Preuve ontologique

الواضع الأول لهذه الحجة في صورتها المنطقية المفصّلة هو القديس أنسلم (١٠٣٣ — ١١٠٩) . وعنه أخذها القديس بونا ڤنتورا (١٢٢١ — ١٢٧٤) ، ثم ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) وليبنتس (١٦٤٦ — ١٧١٦) ، وهيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) .

وقد نقدها في عصر أنسلم راهب يدعى جونيلون ، كما نقدها القديس توما الأكويني (١٢٢٥ — ١٢٧٤) ، ثم أمانويل كَنْت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) .

ولقد صرّح أنسلم بأنه لا يريد من ورائها إقناع غير المؤمن بوجود الله بأن الله موجود ، بل أراد أن يتعقل مضمون إيمانه : « ذلك لأني لا أتعقل لأومن ، بل أؤمن لأتعقل Credo ut intelligam » . ولهذا تستند حجته إلى أمرين :

١ — عبارة وردت في سفر المزامير من الكتاب المقدس .

٢ — أن الوجود في العقل هو وجود حقاً وفعلاً .

أما عبارة « المزامير » (المزمور ١٣ ، عبارة ١) فتقول : « يقول الجاهل في قلبه : لا إله » . ويعلّق أنسلم عليها قائلاً : « لكن من المؤكد أن هذا الجاهل حين يسمع قولي : « شيء لا يمكن تصور أعظم منه » يفهم مـا يسمع — وما يفهمه موجود في عقله ، حتى لو لم يفهم أن هذا الشيء موجود... لكن «الشيء الذي لا يمكن تصور أعظم منه » لا يمكن ألا يوجد إلا في العقل فقط . لأنه إذا كان موجوداً في العقل فقط ، فمن الممكن أن يتصور أنه موجود في الواقع أيضاً ، وهذا سيكون أعظم . وإذن فإذا كان « ما لا يمكن تصور أعظم منه » —

موجوداً في العقل فقط ، فإن « ما لا يمكن أن يتصوَّر أعظم منه » سيكون شيئاً يمكن تصور أعظم منه ؛ — وهذا مستحيل طبعـاً . فيوجد إذن ، من غير شك ، شيء لا يمكن تصوّر أعظم منه هو موجود في العقل وفي الواقع معاً . وهو موجود حقاً بحيث لا يمكن تصور عدم — وجوده »[1] .

وخلاصة هذه الحجة هي أن « ما لا يمكن تصور أكمل منه » — لا بد أن يكون موجوداً في الواقع ، وليس في الذهن فحسب ؛ وإلاّ لو كان موجوداً في الذهن فحسب ، لأمكن تصوره موجوداً في الواقع أيضاً ، فلا يكون التصور الأول صحيحاً إذ هناك تصور أكمل منه ، بل سيكون تصوراً متناقضاً . وإذن فلا بد « لما لا يمكن تصور أكمل منه » أن يكون موجوداً في الواقع والذهن معاً .

وقد ردّ على هذه الحجة راهب بندكتي من دير مرموتييه يدعى جونيلون في كتابه Liber pro insipiente (« دفاع عن الجاهل ») فقال :

أ) إنه لم يثبت أنني أفهم مضمون العبارة : « الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه » ؛

ب) وحتى لو فهمتها فإني لا أستطيع أن أستنتج شيئاً منها يتعلق بحقيقة مدلولها في الواقع ، فثم قضايا خاطئة عديدة أفهمها جيداً ؛

ج) وإذا كان كل ما هو كامل واقعياً ، فيجب أن أقرّ بوجود جزائر سعيدة توصف لي وأفهم مدلولها ، لكنني لا أستطيع مطلقاً أن أستنتج من ذلك أنها موجودة بالضرورة .

وردّ أنسلم على اعتراضات جونيلون هذه . فأقرّ بأن هذه الحجة الثالثة المتعلقة بالجزائر السعيدة حجة صحيحة . وهي سليمة في جميع الأحوال ، إلاّ في حالة واحدة هي حالة الله ، لأن حالة الله حالة خاصة تماماً متميزة عن سائر

(١) St. Anselme : **Proslogion**, chap. II-III, tr. P. Rousseau, in **Oeuvres Philosophiques de Saint Anselme**, p. 180. Paris, Aubier 1947.

الأحوال : « فإذا زعم أحدٌ أنه يظن أن الله غير موجود ، فإنني أقول إنه حين يظن ذلك فإنه إما أن يفكر فيمن لا يمكن تصور أعظم منه ، أو هو لا يفكر فيه. فإن كان لا يفكر فيه ، فإنه لا يفكر في عدم وجود من لا يفكر فيه . وإن كان يفكر فيه ، فإنه يفكر في كائن لا يمكن أن يتصور غير موجود »[1] .

وكما ترى فإن رد أنسلم ضعيف ، إذ المشكلة هي في الانتقال من التصور الذهني إلى الوجود العيني . وأنسلم لم يوضح كيف يمكن هذا الانتقال . ولا يفيده في شيء أن يكون الأمر متعلقاً بتصور من نوع فريد لا نظير له ، هو تصور الله : فإن هذا التصور هو في ذهن الإنسان ، ولا يحمل في باطنه ضرورة وجوده ، بل يظل دائماً يجول في داخل الذهن ، ولا ينقله إلى الخارج إلاّ برهان تجريبي .

* * *

ومع ذلك نجد ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) يأخذ بهذه الحجة . فيقرر أن الله : جوهر لامتناه ، سرمدي ، ثـابت ، مستقل (قيوّم) ، كله علم ، وكله قدرة ، وخالقُ كل شيء . ولما كان كذلك ، وكانت هذه الصفات من العظمة والجلال بحيث لا يمكن أن اكون قد استفدتّها من نفسي ، فلا بد أن نستنتج من ذلك بالضرورة أن الله موجود : « ذلك لأنه على الرغم من كون فكرة الجوهر موجودة في ذاتي بوصفي أنا جوهر ، فإنه ما كان لي أن تكون لديّ فكرة جوهر لامتناه ، أنا المتناهي ، لو لم تكن قد وضعها في نفسي جوهر هو لا متناه حقاً . وينبغي ألا أتخيّل أنني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقية ، بل بنفي ما هو متناه ، كما أفهم الكون والظلام بنفي الحركة والنور : لأنني – على العكس – أرى بوضوحٍ أنه يوجد في الجوهر اللامتناهي من الحقيقة الواقعية أكثر ممّا في الجوهر المتناهي ، وتبعاً لذلك فإن فكرة اللامتناهي توجد

---

(١) St. Anselme : Liber apologeticus contra Gannilonem, 3. in Oeuvres Philosophiques, p. 212-213.

عندي قبل فكرة المتناهي ، أي فكرة الله قبل فكرة ذاتي ، إذ كيف يتيسّر أن اعرف أني أشك وأني أشتهي ، أي ينقصني شيء ما وأنني لست كاملاً تماماً ، إذا لم تكن عندي أية فكرة عن كائن أكمل مني ، وبالمقارنة به أعرف نقائص طبيعتي ؟ [1] »

أي أن فكرة جوهر لا متناه ما كان من الممكن أن توجد في عقلي المتناهي إلاّ بسبب وجود كائن لا متناه هو الذي أودعها فيه ، وبالمقارنة به أدرك نقصي . ومن هذا نرى أن ديكارت يعتقد أن التناهي لا يوجد إلا بسلب اللامتناهي ، لا العكس كما هو الاعتقاد السائد الذي يقرر أن اللامتناهي مدرك بسلب المتناهي . فاللامتناهي إذن تصور ايجابي تماماً ، بينما المتناهي تصور سالب.

ثم يخلص ديكارت بعد ذلك إلى تقرير الحجة الوجودية لإثبات وجود الله على الصورة التالية : « من المؤكد أنني لا أجد في نفسي فكرة الله ، أي فكرة الموجود التامّ الكمال ، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد أيّا كان ؛ كما أني أدرك بوضوح وتميُّز أنه ينتسب الى طبيعة الله وجودٌ فعلي actuelle وسرمدي كما أعرف أن كل ما أستطيع برهنته فيما يختص بشكل أو عدد ينتسب حقاً إلى طبيعة هذا الشكل أو طبيعة هذا العدد ؛ وتبعاً لذلك ... فإن وجود الله يجب أن يعدّ يقينياً عندي مثل يقين كل الحقائق الرياضية ، التي لا تتعلق إلاّ بالأعداد والأشكال ، وإن كان هذا الأمر لا يبدو في الحقيقة واضحاً تماماً ، بل عليه مسحة السفسطة . لأنني وقد تعودت في سائر الأشياء كلها أن أميّز بين الوجود والماهية ، فإني أقنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، وهكذا يمكن تصوّر الله على أنه غير موجود بالفعل . لكني حين أفكر في الأمر بمزيد من الانتباه ، فإني أجد بوضوح أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، تماماً كما أنه لا يمكن أن نفصل عن ماهية المثلث المستقيم الخطوط كون

---

(1) ديكارت : « التأملات الميتافيزيقية » (سنة ١٦٤١) ، ترجمة فرنسية سنة ١٦٤٧ ، التأمل الثالث ، نشرة آدم وتانري جـ ١ ص ٣٥ – ٣٦ .

مقدار زواياه يساوي قائمتين ، ولا أن نفصل عن فكرة الجبل فكرة الوادي — حتى إنه لا يمكن تصور الله (أعني الموجود التام الكمال) غير موجود (أي ينقصه كمال ما) كما لا يمكن تصور جبل بدون وادٍ »[1] .

* * *

ولكن جاء امانويل كنت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) فنقد الحجة الوجودية نقداً عميقاً ، خصوصاً وقد صيغت هذه الحجة على شكل القياس التالي :

الله هو الموجود الكامل

والوجود كمال

∴ الله موجود

وخلاصة نقد كنت يمكن أن تصاغ هكذا :

لا يمكن أن يستنبط من أي تصور إلاّ ما هو مُتَضَمَّن فيه من قبل . وفكرة الموجود الحقيقي بدرجة لا نهائية لا يتضمن إلا فكرة الوجود لا الوجود في ذاته خارج الفكر .

أي أن الوجود ليس « كمالاً » يثرى به مضمون الماهية ؛ إنه يضع الماهية فحسب ، ولا يدخل في تقويمها . والماهية مجرد فكرة ، وبالتالي لا تقدم لنا غير إمكانية منطقية . لكن الممكن ليس هو الواقعي ، والمعقول ليس هو الواقعي بالضرورة .

٢ — الحجة الكونية

والأدق أن نقول الحجج الكونية لأنها على أنواع ، أشهرها ثلاثة :

أ — حجة الحركة والمحرك الأول .

---

(١) ديكارت : « التأملات الميتافيزيقية » ، التأمل الخامس ، نشرة آدم وتانري جـ ٩ ص ٥٢ .

ب — حجة الممكن والواجب .

ج — حجة العلية والعلية الأولى .

فلنأخذ في بيانها بإيجاز :

أ — حجة الحركة والمحرك الأول

ويحسن بنا أن نورد أولاً تلخيص هذه الحجة كما وضعه ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ) .

« تبيّن في العلم الطبيعي أن كل متحرك فله محرِّك ، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة ، والمحرك يحرِّك من جهة ما هو بالفعل . وأن المحرِّك إذا حرّك تارة ولم يحرّك أخرى فهو محرِّك بوجه ما ، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين ما لا يحرِّك . ولذلك ، متى أنزلنا هذا المحرّك الأقصى للعالم يحرّك تارة ، ولا يحرّك أخرى ، لزم ضرورةً أن يكون هناك محرِّك أقدمُ منه ، فلا يكون هو المحرِّك الأول . فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرِّك تارة ،ولا يحرّك أخرى ، لَزِم فيه ما يلزم في الأول . فباضطرارٍ : إما أن يمرّ ذلك إلى غير نهاية ، أو ننزِل أن ها هنا محرّكاً لا يتحرك أصلاً ، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض . وإذا كان كذلك ، فهذا المحرّك أزليٌّ ضرورةً »[1] .

وصاغها القديس توما الأكويني (١٢٢٥ — ١٢٧٤) كما يلي :

« من البيّن كما يشهد ذلك الحسُّ ، أن بعض الأشياء في العالم متحركة . وكل ما هو متحرك فهو متحرك بغيره . ومن المستحيل أن يكون الموجود محرّكا ومتحركاً بنفس الطريقة ومن نفس الاعتبار ، أعني أن يحرك ذاته وأن

(١) ابن رشد : « تلخيص ما بعد الطبيعة » ، ص ١٢٤ ، تحقيق د . عثمان أمين ، القاهرة سنة ١٩٥٨ .

ينتقل بذاته من القوة الى الفعل . وإذن فإن كان الشيء متحركاً ، فيجب أن نقول إنه متحرك بغيره . فإذا حدث بعد ذلك أن تحرك الشيء المتحرك بدوره ، فلا بد أن يكون متحركاً بغيره ، وهذا الأخير بآخر أيضاً . لكن لا يمكن السير إلى غير نهاية ، لأنه لن يكون ثم حينئذ محرّك أول ، وسينتج عن ذلك أيضاً أنه لن يكون ثمّ محركون آخرون (أو محركات أخرى) ، لأن المحركات الوسطى لا تحرِّك إلاّ إذا حرّكها المحرّك الأول ، مثل العصا لا تحرِّك إلاّ إذا حركتها اليد . فمن الضروري إذن الوصول إلى محرّك أول لا يحرِّكه محرك آخر . وهذا المحرك الأول هو الله »[1] .

وكلتا الصيغتين لهذه الحجة ترجع إلى أرسطو[2] (راجع كتابنا عنه) . وينبغي أن تفهم الحركة هنا بكل معانيها : حركة النقلة ، حركة الكون والفساد ، حركة الاستحالة ، وحركة النمو والنقصان ؛ فهي التغير بوجه عام .

ب — حجة الممكن والواجب

أول من قال بها الفارابي ، وعنه أخذها ابن سينا ، فصاغها في كتاب « النجاة » هكذا :

« لا شك أن هنا وجوداً . وكل وجود فإما واجب ، وإمّا ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صحّ وجود الواجب — وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإنّا نوضحّ أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود .

وقبل ذلك فإنّا نقدم مقدمات : فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون، في زمان واحد ، لكل ممكن الذات علـَلٌ ممكنة الذات بلا نهاية ، وذلك لأن جميعها

---

(1) St. Thomas d'Aquin : Summa theologica, I a, 9. 2, art. 3.

(2) أرسطو : « الطبيعة » المقالة الثامنة ، الفصل الخامس ، ص ٢١١ أ س ٤ وما يتلو ؛ « ما بعد الطبيعة » ، المقالة الثانية عشرة ، الفصل السادس ، ص ١٠٧١ ب س ٣ وما يليه .

إمّا أن يكون موجوداً معاً ؛ وإمّا أن لا يكون موجوداً معاً . فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمانٍ واحد ، ولكنْ واحد قبل الآخر ، فلنؤخر الكلام في هذا . وإما أن يكون موجوداً معاً ، ولا واجب وجود منه : فلا يخلو إما أن تكون الجملة ، بما هي تلك الجملة ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية — واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود . فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكلُّ واحدٍ منها ممكن ، يكون الواجبُ الوجود متقدّماً بممكنات الوجودِ — هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود ، فإما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلاً فيها . فإن كان داخلاً فيها : فإمّا أن يكون واحد منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود — هذا خلف . وإما أن يكون ممكن الوجود ، فيكون هو علةً لوجود الجملة ، وعلةُ الجملة علةٌ أولاً لوجود أجزائها ، ومنها هو — فهو علة لوجود نفسه . وهذا — مع استحالته — إن صحّ فهو من وجهٍ ما نفسُ المطلوب : فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود . وكان ليس واجب الوجود . هذا خلف .

فبقي أن يكون خارجاً عنها ، ولا يمكن أن يكون علةً ممكنةً ، فإنّا جمعنا كلّ علةٍ ممكنة الوجود في هذه الجملة . فهي إذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها .

فقد انتهت الممكنات إلى علةٍ واجبة الوجود . فليس لكل ممكنٍ علةٌ ممكنةٌ بلانهاية . [1] »

أما القديس توما الأكويني فيقول في هذا البرهان : يوجد أشياء تكون وتفسد ، وتبعاً لذلك يمكن أن توجد أو لا توجد . لكن من المستحيل أن توجد كل الأشياء التي من هذا النوع دائماً ، لأنه حين يكون من الممكن ألا يوجد

(١) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٣٥ . القاهرة ، طبعة محي الدين صبري الكردي ، ط ٢ سنة ١٩٣٨ .

شيء ، فلا بد أن يأتي وقت لا يوجد فيه . فلو كان عدم وجود كل الأشياء ممكناً ، فلا بد ان يأتي وقت لن يكون قد وجد فيه شيء . فلو صح وجود مثل هذا الوقت ، فلن يوجد شيء الآن ، لأن ماليس موجوداً لا يمكن أن يبدأ الوجود دون تدخل شيء موجود . فإن لم يكن ثمّ موجود في ذلك الوقت ، لكان من المستحيل تماماً أن يكون شيء قد بدأ في الوجود ، وكان من الواجب ألا يوجد شيء بعد ، وهذا خطأ قطعاً . فلا يمكن إذن أن نقول إن كل الأشياء ممكنة بل لا بد من الاقرار بوجود شيء واجب . وهذا الواجب الوجود إما أن يكون قد استمدّ وجوبه من ذاته ، أو استمده من غيره ؛ لكن لا يمكن الصعود إلى غير نهاية في سلسلة العلل الفاعلية . فلا بد إذن من الإقرار بموجود واجب الوجود بذاته ولا يستمد وجوبه من غيره ، بل هو علة وجوب كل ما عداه . وهذا الموجود هو الله [1] .

ويقوم هذا البرهان على مقدمتين هما أساساه: الأولى أن الممكن Contingent يمكن أن يكون وألاّ يكون ، بعكس الواجب وهو مـا لا يمكن ألا يكون . والثانية أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته ، أي من ماهيته ، بل من علّة فاعلية هي التي تمدّه بالوجود . وهذا بدوره يفترض أمرين : الأول أن الوجود يتميّز من الماهية ويضاف إليها ؛ والثاني أنه لا يمكن الصعود في سلسلة العلل الفاعلية إلى غير نهاية .

جـ - حجة العِـلّية والعلة الأولى

وهي قريبة الشبه من الحجة السابقة . وترجع إلى أرسطو [2] في إبطاله

---

(١) St. Thomas d'Aquin : Sum. theol., I, 2, 3, ad resp.
وراجع جلسون : « التوماوية » ط ٦ ص ٨٠ - ٨١ . باريس ، فران ، سنة ١٩٦٥ .

(٢) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » المقالة الثانية ، الفصل الثاني ص ٩٩٤ أ س .

للتسلسل إلى غير نهاية في سلسلة العلل بأنواعها الأربعة : المادية ، والصورية ، والفاعلية ، والغائية .

وخلاصتها كما يعرضها القديس توما أننا لو نظرنا في المحسوسات لوجدنا فيها نظاماً من العلل الفاعلية . كذلك نلاحظ أننا لا نعثر على موجود هو علة غائية لذاته . ولما كانت العلة بالضرورة سابقة على المعلول ، فإن الموجود الذي سيكون علة ذاته يجب أن يسبق ذاته ، وهذا مستحيل . ثم إنه من المستحيل الصعود إلى غير نهاية في سلسلة العلل الفاعلية المرتبة . فكما هي الحال في العلل المحركة وأنها مرتبة بحيث أن الأولى علة محركة للثانية ، والثانية للثالثة ، وهكذا، فكذلك الحال في العلل الفاعلية : كل واحدة منها علة في التي بعدها ، وهكذا ، وسواء أكانت العلل الوسطى التي تفصل العلة الأولى عن الأخيرة واحدة أم كثيرة . وفي كلتا الحالتين ، وأياً ما كان عدد العلل الفاعلية الوسطى ، فإن العلة الاولى هي العلة في آخر معلول ، حتى إننا لو ألغينا العلة الأولى ، فلن يكون ثم علل وسطى ولا علة أخيرة ولا معلول أخير . لكننا نلاحظ أن في العالم عللاً وسطى ومعلولات . فمن الواجب إذن الاقرار بوجود علة أولى هي التي يسميها الناس جميعاً باسم : الله [1] .

وكما هو واضح هنا ، يقوم البرهان على أساس استحالة التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة مرتبة من العلل والمعلولات ، وضرورة التوقف عند علة أولى ، هي علة العلل .

ونقد هذه الحجج الكونية تشعب جداً، فلا مجال لعرضه في هذا الكتاب .

---

(1) St. Thomas : Sum. theol., I, 2, 3, ad resp.

وراجع جلسون : « التومادية » ط ٦ ص ٧٧ ؛ باريس ، فران ، سنة ١٩٦٥ .

— ٣ —

الحجة الغائية Preuve par les causes finales

وهي من أقدم الحجج ، وتوزعت بين الكتب المقدسة وبين عروض الفلاسفة .

وخلاصتها أن في العالم نظاماً وانسجاماً وغائية ؛ وأن الطبيعة أو الكون نَسَق من الوسائل والغايات . وهذا كله يفترض علّة عاقلة هي التي تولت هذا التدبير . وإذن فإن للكون علّة مدبّرة ، لأن المادة عاجزة عن تدبير نفسها بنفسها .

وعلى الرغم من قدمها وسعة انتشارها ، فقد رفضها كثير من الفلاسفة : فرفضها ديكارت لأنه رأى الانسان عاجزاً عن النفود إلى أغراض الله في الكون . ورفضها پسكال لأنها لا تستطيع أن تقنع إلاّ المؤمنين بالفعل الذين يدركون بإيمانهم العتيد أن « كل ما هو موجود هو من صنع الله الذي يعبدونه . » . ورأى فيها ادوار لوروا (١٨٧٠ — ١٩٥٤) برهانا لا يصلح إلاّ للخطيب أو الشاعر الغنائي ، لا للمنطقيّ .

فقد أخذوا عليها :

أ — أنها تقوم على فكرة الغائية ، وهي فكرة غامضة ، تثير الكثير من المشاكل كما رأينا .

ب — أنها تتناقض مع الحجج الكونية التي تقوم كلها على أن هذا العالم ممكن ، فانٍ ، محتاج ، ناقص .

ج — أنه إذا صحّ وجود انسجام في بعض النواحي ، فهناك أيضا ألوان عديدة من البؤس والشرّ .

ومع ذلك نجد لهذه الحجة مدافعين عنها في العصر الحاضر ، خصوصاً بين العلماء :

أ – فإن اينشتين (١٨٧٩ – ١٩٥٥) يستخدمها في بيان تدين بعض العلماء . يقول : « من العسير أن تجد باحثاً عميقاً في العلم لا يبدي عن تدين بارز الخصائص . لكن هذا التديّن يتميز من تدينُ الرجل الساذج : إذ الرجل الساذج يتصور الله على أنه الموجود الذي يرجو رضاه ويخشى عقابه ، الموجود الذي تربطه به علاقات شخصية وإن كانت بالغة التوقير : إنه شعور متسامٍ من نوع العلاقات بين الابن والأب . – وعلى العكس من ذلك ترى العالم مملوءاً بالشعور بالعلّية في كل ما يحدث ... وتديّنه يقوم في الإعجاب العالي بانسجام قوانين الطبيعة ؛ إن في هذا الانسجام لسبباً هو من السموّ بحيث أن كل المعنى الذي يضعه الناس في أفكارهم ليس بإزاء هذه القوانين غير انعكاس باهت تماماً . وهذا الشعور هو الدافع الى الحياة والجهد عند العالم ، بالقدر الذي به يمكنه أن يسمو فوق استعباد شهواته الأنانية . وليس من شك في أن هذا الشعور قريب من الشعور الذي أحست به النفوس الدينية الخلاّقة في كل العصور »[١] .

ب – كذلك يرى ماكس پلانك (١٨٥٨ –) أن الفزياء النظرية الحديثة محتاجة إلى استخدام فكرة العلّة الغائية إلى جانب العلّة الفاعلية ؛ وهذه العلة الغائية تمكّن من تحديد المستقبل لأنها تفترض غاية يُسْعَى إلى تحقيقها ، وهذا يمكن من استنباط سير الأحداث المقبلة[٢] .

---

(١) A. Einstein : Comment je vois le monde, pp. 38-39. Paris, 1934.

(٢) Max Planck : Religion und Naturwissenschaft, 1938.

وراجع أيضا كتاب « الطبيعة ، معجزة الله » ، الطبعة الخامسة ، سنة ١٩٥٦ ، وفيه يتناول ١٦ عالماً – منهم بلانك ، وهانز دريش ، وفرنر هيزنبرج ، وبافنك – هذا الموضوع .

- ٤ -

الحجة الأخلاقية

ولم يأخذ كنت إلاّ بالحجة الأخلاقية ، بينما نقد ما عداها من حجج على وجود الله . ويمكن صياغتها هكذا :

نحن نحكم بأن من الضروري أن يجازى الخيرُ ويعاقب الشرير .

لكن الطبيعة لا تجازي الخيرّ ولا تعاقب الشرير .

فمن الضروري إذن أن يكون فوق الطبيعة موجود عادل يجازي الخير ويعاقب الشرير .—وواضح أن هذه الحجة تقوم على أساس مقتضيات العدالة.

كما أنها تقوم أيضاً على أساس ما يقتضيه إمكان الجمع بين الخير والسعادة ، بين الفضيلة والنعيم ، بين القداسة والنعيم . إن الاتحاد بين الفضيلة والسعادة ليس من النوع التحليلي ، أي أن الفضيلة لا تقتضي في داخلها كمقوم لها : السعادة . بل هو اتحاد تركيبي يحتاج الى استنباط متعال déduction transcendantale

ولهذا فإن الربط الضروري بين الفضيلة والسعادة يقتضي وجود علّة عليا تتجاوز الطبيعة بالذهن والإرادة — علة مطابقة للنيّة الأخلاقية ، عالمة كل العلم ، قادرة كل القدرة ، خالقة للطبيعة — وفي كلمة واحدة : يقتضي وجود الله . فإذا كان العقل النظري لم يفلح — في نظر كنت — في أن يثبت وجود الله بالبرهان العقلي المنطقي ، فإن العقل العملي يقتضي وجود الله بالضرورة :

ومن الذين جددوا الحجة الأخلاقية في العصر الحاضر لوى لافل ورينيه لوسنّ — على أساس فكرة القيم الأخلاقية وحاجتها إلى القيمة المطلقة التي منها تستمد القيم الأخلاقية الجزئية . والقيمة المطلقة ، أو المطلق ، أو القيمة بالمعنى الأتم هي الله .

يقول لوسنّ إن « المطلق l'absolu يجب أن يتصوّر على أنه القيمة

المطلقة » . « إن المطلق يجب أن « يؤسّس » المعرفة بواسطة الحق ، وأن يُحلّ autoriser الفعل بواسطة الخير ، وأن « يَسْحَر » الحساسية القابلة بواسطة الجمال « ويجتذب » الحساسية الديناميكية بواسطة الحب ... ومن حيث أن « القيمة » المطلقة يجب أن تكون لها شخصية إلى أسمى درجة ، ونحن نعدّ الشخصية هي القيمة العليا وقلب الروح ، فإن « المطلق » يجب أن يسمى : الله » [1] .

ويربط بين الله وبين الحرية فيقول : « إن الله في صفّ du parti الحرية ، والسلطة لا تصدر شرعية عنه إلاّ بوصف السلطة تعبيراً عن الحرية الأخلاقية »[2] وبين الله والضمير فيقول : « إن المثل الأعلى لكل ضمير (أو شعور) هو الله بوصف الله موجوداً لذاته . إنه المطلق . لكن إذا كان الله قد شعّ نوره في ضمائر جزئية ، فإن حرية هذه تبدي عن موضوع له . وتبعاً لهذا الموضوع ، يصير الله — بالنسبة الينا — من الله كما هو لذاته إلى الله كما هو لنا ، لأنه يصير قابلاً للمقارنة بنا من حيث هو مرتبط بالعالم ، والله كما سيكون لذاته يصير مثلاً أعلى لله كما هو لنا . لكن لما كان يبقى دائماً هو هو الله ، فإن ذات الله تدور بين طبيعته بوصفه مطلقاً ، وطبيعته بوصفه إلهاً مشخصاً ، مثلما هي حال أنانا بين الأنا الإلهي والأنا الجزئي . وكل هذا مردّه إلى طبيعة الضمير (أو الشعور [3] Conscience) . إن الضمير (أو الشعور) موجود [4] » .

---

(1) R. Le Senne : Traité de morale générale, 2e éd., p. 693. Paris, P.U.F., 1947.

(2) R. Le Senne : La découverte de Dieu, p. 13. Paris, Aubier, 1955.

(3) لا يتضح من السياق هل يقصد لوسن من الكلمة Conscience هنا الضمير الأخلاقي أو الوعي والشعور .

(4) R. Le Senne : La découverte de Dieu, p. 12. Paris, Aubier, 1955.

– ٥ –

الحجة على وجود الله

بواسطة فكرة الحرية الإنسانية

هذه الحجة نجدها عند كارل يسبرز (١٨٨٣ – ١٩٦٩) ثاني مؤسس للفلسفة الوجودية فهو يقول :

« إن الإنسان الذي يشعر حقاً بحريته يكتسب في نفس الوقت اليقينَ بالله . إن الحرية والله لا ينفصلان . لماذا ؟

إني متيقنٌ من شيء وهو أنني من حيث كوني موجوداً حُرّاً ، فإنني لا أوجد بواسطة ذاتي ، لكني مُعْطىً لذاتي في الوقت الحاضر . والواقع أن في وسعي أن أعْوِز ذاتي ، وأنني لا استطيع أن أظفر بحريتي عن طريق القوة . وحين أكون حقاً أنا نفسي ، فأنا متيقنٌ أنني لستُ بواسطة ذاتي . والحرية العليا ، المتحررة من كل مشاغل الدنيا ، تعلم عن نفسها أنها مرتبطة بـ « العلو » على أعمق نحوٍ »[١] .

إن الحرية بوصفها أساساً للوجود هي والشعور بالتناهي أمران لا ينفصلان . وهذا الشعور بالتناهي هو الذي يفتح على العلوّ . والعلوّ عند يسبرز تعبير عن الله .

كذلك يقرر يسبرز في كتابه « الإيمان الفلسفي » أن « اليقين بوجود الله ، مهما يكن كامناً لا يمكن صياغته ، هو الشرط Voraussetzung في البحث الفلسفي وليس نتيجة له »[٢] .

---

(١) K. Jaspers : Introduction à la Philosophie, tr. fr., pp. 55-56. Paris, Plon, 1951.

(٢) K. Jaspers : La foi philosophique, tr. fr. p. 45. Paris, 1952.

والخلاصة :

أن من الفلاسفة من أقرّ بإمكان البرهان العقلي على وجود الله ، وأخذ بعدة براهين مثلما فعل : أرسطو وابن سينا والقديس توما ، أو ببرهان واحد مثل أنسلم وديكارت واسبينوزا ؛

ومنهم من أنكر إمكان البرهان العقلي على وجود الله ، وقال ببرهان أخلاقي ، مثل كَنْت وبلوندل ولوروا ؛

ومنهم من اطرّح البراهين العقلية والأخلاقية ، وآثر الإيمان المطلق الذي لا يسأل على وجود الله برهاناً ، كما فعل پسكال و كير كجور وجبريل مارسل .

القسم الخامس

نماذج من فلسفات

العلوم الجزئية

الفصل الأول

أحدث النظريات

في

فلسفة اللغة

من أكثر مجالات الدراسة في العلوم الانسانية نشاطا في هذه الاعوام الاخيرة علم اللسان العام Linguistique générale خصوصا بفضل النزعة التركيبية ، التي وان بدأت في الثلاثينات ، فانها لم تأخذ تمام نضوجها الا في الستينات من هذا القرن .

ثم ان العلاقة بين اللغة والمنطق كانت موضوع دراسة موسعة بفضل جي. اي . مور G. E. Moore وبرتراند رسل Bertrand Russell ومن سار في أثرهما ، وعلى رأسهم لودفج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein ودائرة ڤينا بعامة ، ونخص منها بالذكر رودلف كرنب الذي توفي في شهر اكتوبر سنة ١٩٧٠ .

ذلك ان مور Moore اكد اهمية تحليل اللغة من أجل ايضاح المشاكل الفلسفية واطراح الزائف منها في ظَنّه ، وبالغ في هذا الاتجاه حتى قال : « يبدو لي ان الصعوبات والخلافات التي يزخر بها علم الاخلاق وسائر الدراسات الفلسفية ترجع في الغالب الى سبب بسيط جدا الا وهو : محاولة الاجابة عن

الاسئلة الموضوعية دون أن يكتشف بالدقة ما هو السؤال الذي يراد الجواب عنه [1] . ذلك انه يصدر في تفكيره عن هذا الفهم للفلسفة ، وهو أن غايتها ليست اكتشاف حقائق لم نكن نعرفها من قبل ، بل ايضاح ما نعرفه من قبل . ومن أهم وسائل هذا الايضاح : تحليل اللغة . على أنه — والحق يقال — لم يصل الى درجة انكار أية مهمة أخرى للفلسفة ، كما سيفعل رجال الوضعية المنطقية في مبالغاتهم الفجة ، كما لم يدع أن تحليل اللغة كاف للجواب عن المشاكل الفلسفية كما يزعم الوضعيون المنطقيون أيضا . وانما هو يرمي الى الكشف عما يريده الفيلسوف حين يقرر قضية أو مبدأ ، وما هي الاسباب التي تدعونا الى افتراض أن ما قرره صحيح أو فاسد . ومن أجل هذا يبين الانماط المختلفة للقضايا ، أو مختلف مسائل موضوع البحث ، وما هي أنواع الاسباب التي تفيد في تأييد ، أو تفنيد ، قضية ما ، ومعياره في تحديد ذلك هو ما يسميه باسم الاحساس العام[2] ، ومعيار الاحساس العام بدوره هو « اجماع الرأي » . وهو يقدم ثبتا موقتا لما يقرره الاحساس العام بيقين ، مثل : اننا نعرف بيقين أنه « يوجد أعداد هائلة من الاشياء المادية » ، وانه « يوجد اعداد هائلة من أفعال العقل أو أفعال الشعور » ، أو أن التفكير والاحساس يتوقفان على ابداننا ، أو أن الاشياء توجد في زمان ومكان ، أو أن الاشياء توجد ولو لم نعلم أو نشعر بوجودها [3] . ويسوق مثلا على ما فيه خلاف في الحس العام ، فيقول : « كثير من الناس اعتقدوا ولا يزالون يعتقدون أن ثم الها ، ومن الممكن ان نعد هذه القضية اعتقادا من اعتقادات الاحساس العام . ومن ناحية أخرى نجد كثيرا من الناس يعتقدون الآن انه حتى لو وجد اله ، فاننا لا نعلم علم اليقين انه واحد ، وهذا أيضا يمكن أن يعد معتقدا للاحساس العام . وبالجملة ، أحسب أن الاولى ان

---

(١) G.E., Moore : Principia Ethica, p. vii. Cambridge, 1903.

(٢) هذا التعبير قد استعمله الجويني في كتاب « الشامل » وهو يعبر حرفيا عن اللفظ الانجليزي . لهذا وجدته خير ترجمة له ، اذ الجويني يستعمله بالمعنى المقصود من اللفظ الانجليزي تماما .

(٣) Moore, G. E. : Some main problems of Philosophy, Chap. I. London 1953.

يقال أن الاحساس العام ليس له رأي فيما يتعلق بمعرفة هل يوجد اله أو لا يوجد ، أعني أنه لا يؤكد ذلك ، ولا ينفيه ، ولهذا فان الاحساس العام ليس له رأي في الكون بوصفه كلا » (١) .

ومن السهل الرد على مور في دعواه هذه بأن يقال انه لا يوجد إجماع على شيء وبأنه حتى لو بدا اجماع في الظاهر على قضية ما ، فلربما كان — بل هذا هو الواقع — ذلك الاجماع عن تفاوت في فهم مدلول القضية . فمثلا القول التالي: « الارض وجدت منذ سنوات عديدة خلت » — يتوقف الامر في تصديقه أو تكذيبه على المفهوم من الالفاظ : أرض — وجدت — سنوات : ان قصدت كذا وكذا ، فرأيي هو كذا أو كذا . لكن مور ينكر الاشكال ويقول : « يبدو لي ان هذا الرأي خطأ أشد ما يكون الخطأ . ذلك أن هذا التعبير : « الارض وجدت منذ سنوات عديدة خلت » — هو النموذج الاصدق للقول المحدد ، ونحن نفهمه جميعا على سواء » (٢) .

وتبعا لهذه النزعة يرى مور أن اللغة العادية تفيدنا في تحديد ما يعتقده ويؤيده الاحساس العام ، ومن هنا نراه يتخذ منها معيارا لمعنى القضايا . ويصل من هذا — فيما يحسب — الى بيان ان كثيرا من المشاكل التي حيّرت الفلاسفة ترتد بعد التحليل الى مشاكل خاوية من كل معنى ، ذلك اننا في صياغتنا لهذه المسائل ألفنا بين عبارات تتنافى مع استعمالاتها في اللغة العادية ، مع أنها لا معنى لها الا بفضل هذه التعبيرات (٣) .

فلما هوجم رأيه هذا على أساس أن اللغة العادية حافلة بالتعبيرات المشتركة ، وأنها عاطفية ، انفعالية ، ولا تعبر بدقة عن الفكر المنطقي ، وأن نموها وتطورها

---

(١) المرجع السابق ص ١٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٩٨ .

(٣) راجع شرح الآنسة سوزان استبنج لرأي مور في اللغة العادية Stebbing G. : « Moore and Ordinary Language » in The Philosophy of G.E. Moore, p. 349.

لم تخضع لاعتبارات عقلية منطقية ، بل لاعتبارات لاواعية على مدى التاريخ اللغوي للغة ما — راح يعدل من رأيه ويقول : « حينما تحدثت عن تحليل شيء ما ، فان ما قصدت تحليله هو تصور أو قضية ، وليس التعبير اللفظي عنها »[1] . ويقر صراحة بأن اللغة العادية في كثير من الاحوال تخطيء في التعبير ، « فاللغة لا تعطينا وسيلة للاشارة الى موضوعات مثل « أزرق » ، و « أخضر » ، و « حلو » — الا بأن تطلق عليها اسم « احساسات » . وهذا هو ما يضللنا حينما نحاول أن نفكر في العلاقات بين الشعور وبين موضوعات الشعور [2] . ويؤكد انه « من الغريب جدا أن اللغة قد نمت وكأنها وضعت صراحة من أجل تضليل الفلاسفة ، ولا أدري لماذا كان عليها أن تفعل ذلك . ولكن يبدو لي انه لا شك في أنها في كثير من الاحوال قد فعلت ذلك » (المرجع نفسه ص ٢٩٠) .

وهكذا انتهى مور الى الاقرار بفساد المبدأ الذي دعا اليه ، وهو استخلاص الحقائق من اللغة العادية بوصفها مستودع آراء الاحساس العام .

أما رسل Russell فقد بدأ باتخاذ موقف مور ، كما صرح بذلك في مقدمة كتابه « مبادىء الرياضيات » (سنة ١٩٠٣) ، بأن أطرح مذهب برادلي Bradley — ممثل الهيجلية الجديدة في انجلترا — الذي رأى أن كل ما يعتقده الاحساس العام هو مجرد ظاهر لا حقيقة له ، وذهب ، كما ذهب مور ، الى ان كل ما يرى الاحساس العام — غير متأثر بالفلسفة أو اللاهوت — انه واقعي فهو واقعي . غير انه ما لبث أن عدل في هذا الموقف بعدما تبين له سذاجته ، واستقر به الرأي الى ان ما يقول به الاحساس العام هو شكل فج من المعرفة العلمية خال من كل نقد ، ورأى رسل ان مهمة الفلسفة هي التحليل الذي يفحص — بصبر واستدلال تفصيلي — عن الافكار ويوضحها. غير انه وان دعا

---

(١) Moore G. E. : « A Reply to My Critics », in The Philosophy of G.E. Moore, edited by P. A. Schilpp, New York, 1942, p. 661.

(٢) Moore G. E. : « The Refutation of Idealism », in Philosophical Studies, p. 19.

الى التجريبية Empiricism فانه عارض في التجريبية المحض التي تدعو اليها الوضعية المنطقية . ويقرر : « اننا نؤمن ايمانا راسخا اننا نعرف أشياء تنكرها التجريبية المحض . ولهذا ينبغي علينا أن نبحث عن نظرية في المعرفة غير التجريبية المحض » [1] . وفي مقال له مشهور نشره في مجلة « الميتافيزيقا والاخلاق » [2] المشهورة في فرنسا يقول : « ينبغي أن يلاحظ أن المعرفة الرياضية تحتاج إلى مقدمات لا تقوم على الوقائع المحسوسة . وهذا يخالف نظريات التجريبيين . ان كل قضية عامة تتجاوز حدود المعرفة الحسية ، اذ هذه مقصورة على ما هو جزئي فحسب ... وهكذا نجد ان المنطق والرياضيات يرغماننا على الاقرار بنوع من الواقعية بالمعنى الاسكلائي [3] ، أعني ان ثم عالما من الكليات والحقائق . فعالم الكليات هذا لا بد من الابقاء عليه » .

وبهذه المناسبة ينبغي ان نقرر ها هنا ان رسل لم يول اهمية فلسفية للمنطق الرياضي الا في أولياته . فهو يقول بكل وضوح : « ان المنطق الرياضي ، حتى في أحدث أشكاله ، ليست له أهمية فلسفية مباشرة ، اللهم الا في أولياته . لكن بعد هذه الاوليات فانه ينتسب الى الرياضيات أحرى منه الى الفلسفة » (« معرفتنا بالعالم الخارجي » ص ٥٠ Our Knowledge of the External World).

وقد أهتم رسل اهتماما بالغا بمسألة اللغة والعلاقة بينها وبين المنطق . وقد بدأ بأن أكد أن « تأثير اللغة في الفلسفة كان عميقا ولم يول الانتباه الكافي . فان كان علينا الا ننخدع بهذا التأثير فمن الضروري ان نكون على وعي به ، وان نسائل انفسنا الى أي مدى هذا التأثير مشروع » (Logical Atomism, p. 367) .

---

(١) Russel B. : « The Limits of Empiricism », in Proceedings of the Aristotelian Society, 1936.

(٢) Russell B. : « L'importance Philosophique de la logistique » in Revue de Métaphysique et de Morale 1911, 289-290.

(٣) وهو الرأي الذي يقول ان للكليات وجودا حقيقيا ، في مقابل موقف الاسميين nominalists الذين كانوا يرون ان الكليات ليس لها وجود حقيقي ، وما هي الا أسماء وأصوات .

لكنه نبذ ما ذهب اليه مور من أن اللغة العادية تصلح ان تكون معيارا لمعنى القضايا . فقال : « ينبغي في محاولتنا التفكير الجاد ، ألا نقنع باللغة العادية ، بما فيها من اشتراك في المعاني وما لها من نظم syntax مروع . وانا مقتنع تماما بأن التشبث العنيد باللغة العادية في أفكارنا الخاصة هو واحد من المصاعب الاساسية في سبيل التقدم في الفلسفة . وان كثيرا من النظريات الحالية لا يمكن ان يعبر عنه بأية لغة دقيقة . وأحسب ان هذا هو السبب في عدم شيوع مثل هذه اللغة »(1) .

نقد رسل اذن اللغة العادية بوصفها غير قادرة على التعبير بدقة عن الفكر العلمي ، فرأى أن اللغة تضللنا سواء بألفاظها وتراكيبها ، ولهذا ينبغي علينا أن نأخذ حذرنا منها . ولا بد أولاً أن نميز بين الشكل النظمي syntactical form للجملة من ناحية ، وبين شكلها المنطقي ، لأن الأول لا يناظر دائما الثاني . وأكثر من هذا ، كثيرا ما يضلنا الأول عن الثاني ويولد ألوانا من التشويش الفكري والخلط المنطقي . يقول رسل : « ان تأثير الألفاظ ينحو نحو نوع من التكثر الأفلاطوني (2) للأشياء والأفكار . أما تأثير النظم (أو تركيب الجملة) فهو — فيما يتعلق باللغات الهندية الأوروبية — مختلف تماما . ويكاد يكون من الممكن وضع كل جملة على شكل مؤلف من موضوع ومحمول بينهما رابطة تربط بينهما . ومن الطبيعي أن نستنتج أن كل واقعة يناظرها شكل ويقوم على امتلاك شيء لصفة »(3) . ويرى رسل ان رد كل قضية الى هذه الصورة : موضوع + رابطة + محمول — قد أدى الى كثير من المشاكل الزائفة وألوان من الخلط في الفلسفة ، وانه اذا أطرح هذا القول لأدى الى زعزعة أساس كثير من المذاهب الفلسفية ، مثل مذهب ليبنتس ، وهيجل ، وبرادلي . صحيح

(1) Russell B. : « Reply to Criticism » in the Philosophy of Bertrand Russell, p. 694. Ed. by P.A. Schilpp, New York, 1944.

(2) أي على نحو ما يجعل أفلاطون من المثل (أو الصور) ماهيات عديدة متكثرة .

(3) Russell B. : Logical Atomism, p. 368.

انه لا يذهب الى أن كل الأفكار الفلسفية قائمة على هذا الخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي للقضية ، لكنه يرى أن كثيرا من الأفكار الفلسفية يقوم عليه ، كما لاحظ ماكسويل شارلزوورث بحق [١] . وأمر آخر ، وهو أنه يمكن أن يستخلص من هذا التمييز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي أنه ليس من الضروري أن تكون القضية إما صادقة أو كاذبة ، بل يمكن أيضا أن تكون خالية من المعنى . والقضية الخالية من المعنى هي تلك التي فيها خلط بين الأنماط المنطقية في تعابيرها المؤلفة لها ، مثل القضية : سقراط هو هو . ولهذا ينبغي أن نقول بنوع ثالث من القضايا هو : القضية الخالية من المعنى ، الى جانب القضية الصادقة ، والقضية الكاذبة .

واللغة العادية تخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي ، ومن هنا كانت مصدرا مستمرا لخلط الأمور . فابتغاء التحرر من هذا الخلط ينبغي على الفلسفة أن تضع لنفسها لغة سليمة ، ستكون هي اللغة المثالية التي يتطابق فيها الشكل النحوي مع الشكل المنطقي . لكن رسل يتنصل من دعوى قيام لغة مثالية . اذ يقول في رده على بلاك [٢] Black الذي افترض أن رسل يدعو الى مثل هذه اللغة : « لم أقصد أبدا الى القول بأنه ينبغي ابتكار مثل هذه اللغة ، الا في بعض الميادين ومن أجل بعض المسائل » . [٣] هذه اللغة المثالية لا فائدة منها في الحياة اليومية ، وانما الغرض منها مزدوج : أولا التنبيه الى منع الاستنتاج من طبيعة اللغة للاستدلال على طبيعة العالم ، لأن مثل هذا الاستنتاج زائف ، لأنه يقوم على

---

(١) Maxwell John Charlesworth : **Philosophy and Linguistic Analysis**, p. 54, Louvain, 1961.

وقد أفدنا كثيرا من هذا الكتاب في القسم الأول من هذا البحث .

(٢) Black M. : « Russell's Philosophy of Language », in **The Philosophy of Bertrand Rusell**, pp. 229-255.

(٣) Rusell B. : **Reply to Criticism**, in **The Philosophy of Bertrand Russell**, p. 693.

نقائض منطقية في اللغة ، وثانيا أن ندل ، ببحثنا عما يحتاج اليه المنطق من اللغة ، على أي نوع من التركيب يمكننا أن نفترض أن العالم يملكه .

ويقسم رسل الفلاسفة الى ثلاثة أنماط ، فيما يتصل بالعلاقات بين الألفاظ وبين الوقائع غير اللفظية :

(أ) فلاسفة يستنتجون خواص العالم من خواص اللغة ، ويؤلفون نخبة ممتازة ، ويندرج تحتهم : برمنيدس ، وأفلاطون ، وسپينوزا ، وهيجل ، وبرادلي .

(ب) فلاسفة يقررون ان ثم معرفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ ولكنهم يستعملون ألفاظا ليخبرونا عن ماهية هذه المعرفة . ومن هؤلاء : برجسون وفتجنشتين ، وبعض جوانب من هيجل وبرادلي .

(ج) فلاسفة يقررون أن المعرفة هي فقط معرفة بألفاظ .

ويرى رسل أن النوع الثاني يمكن استبعاده ، لأنه متناقض مع نفسه . والنوع الثالث يصطدم بهذه الحقيقة وهي أننا نعرف أي ألفاظ ترد في جملة ، وهذه الحقيقة ليست لفظية ، وان كانت لا غنى عنها بالنسبة الى اللفظيين . وعلى هذا لم يبق من بين الأنواع الثلاثة الا النوع الأول ، فهو وحده الجدير بالاعتبار [1] . ومعنى هذا أننا نستطيع أن نستنتج بعض خواص العالم من خواص اللغة ، لكن خطأ المثاليين هو أنهم استنتجوا حقائق عن العالم من حقائق عن لغة غير سليمة . فاذا عرفنا الشكل الحقيقي للتعابير ، استطعنا أن نستنتج ما هي الحقائق الجديرة بأن تكون تعبيرا عن مثل هذه الأشكال المنطقية. لكن يلاحظ شارلز ورث[2] بحق أننا لا نستطيع أن نكتشف الشكل المنطقي لقضية قبل أن ندرك معناها ونشير الى الوقائع ، فلا معنى اذن للتحدث عن استنتاج تركيب الوقائع من تركيب اللغة السليمة أو من الشكل المنطقي .

(١) Russell B. : My Mental Dvelopment, p. 341.

(٢) Charlesworth M.G.: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 71. Louvain 1961.

وقد أدت هذه النظرة برسل الى وضع نظريتين : الأولى نظرية الأنماط ، والثانية نظرية الأوصاف المحددة . وخلاصة نظرية الأنماط أنه لا توجد علاقة معنى واحدة بين الكلمات وبين ما تدل عليه ، بل توجد من علاقات المعاني بقدر ما هنالك من أنماط منطقية قائمة بين الأشياء التي تدل عليها الكلمات . وينتهي من ذلك الى القول بأعداد كبيرة من الاضافات بين الموضوع والمحمول وبما يعرف في المنطق الرمزي الآن بالخواص الصورية للاضافات : اضافة التماثل (علي زوج فاطمة — فاطمة زوج علي) ، اضافة التعدي (٥ > ٧ ، ٧ > ١٠ ∴ ٥ > ١٠) ، اضافة الواحد والواحد أو الواحد والكثير أو الكثير والواحد (أ دائن لـ ب ، علي أبو الحسين ، ٥ أكبر بواحد من ٤) ، وهكذا .

أما الوصف المحدد فهو تعبير شكله النحوي هو : « كذا — وكذا » ، مثلا « مؤلف اللزوميات » ، « أطول طالب في الفصل » ، فهذا الوصف لا يمكن أن ينطبق الا على شخص واحد : أبو العلاء المعري في قولنا : « مؤلف اللزوميات » ، والطالب المعين فلان في القول الثاني . وخاصية هذا النوع أنه يتعلق بالصفة ، لا بالشيء .

• • •

ومور ورسل يفضيان بنا الى فتجنشتين (١٨٨٩ — ١٩٥١) الذي أعلن صراحة أنه يدين لأعمال فريجة العظيمة وكتابات رسل بانعاش أفكاره [١] واثارتها . ومن الأخطاء الفاحشة — الشائعة مع ذلك — أن يقال إنه من أنصار الوضعية المنطقية ، أو أنه من مؤسسي دائرة ڤينا : فلقد طالما أعلن براءته من الوضعية المنطقية ، كما أنه من الثابت تاريخيا أنه لم ينضم الى دائرة ڤينا التي كان مؤسسوها هم مورتس اشلك ، وڤايسمان Waismann وكرنب Carnap ، كما بين ذلك بكل يقين تلميذه المخلص انسكومب [٢] ، وكذلك

---

(١) Ludwig Wittgenstein : **Tractatus Logico-Philosophicus**, p. 28 London, 1922.

(٢) Anscombe G.E., in **Tablet** (London), April 17, 1964, p. 373.

فكتور كرافت في كتابه عن تاريخ دائرة ڤينا [١] .

يرى ڤتجنشتين أن كثيرا من المشاكل الفلسفية هي زائفة ، لأنها انما تقوم على سوء فهم لمنطق اللغة . وسوء الفهم هذا انما ينشأ – في نظره – عن الخلط بين الشكل المنطقي الظاهري للقضايا وبين الشكل الحقيقي أو الواقعي . وهذا بعينه ما بينه رسل من قبل حين ميز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي . يقول ڤتجنشتين : « كثيراً ما يحدث في اللغة اليومية أن نفس الكلمة تعبر بطريقتين مختلفتين – وبالتالي ترجع الى رموز مختلفة – أو أن كلمتين تدلان بطريقة مختلفة – تستعمل في الظاهر بنفس الاستعمال في القضية . فمثلا الفعل : « يكون » يظهر في الرابطة على أنه علامة المساواة ، وأنه تعبير عن الوجود ، « فيكون » (تبدو) كأنها فعل لازم مثل : « يذهب » ... ومن هذا ينشأ معظم الخلط الأساسي الذي تحفل به الفلسفة » [٢] .

ويقصد ڤتجنشتين من هذا الى القول بأن بعض التعابير صارت تستعمل في الجمل أو القضايا دون أن تدل على المعنى المقصود منها ، وهذا يضللنا أحياناً فنستمر على اعتقاد أنها لا تزال تدل على ذلك المعنى . فمثلا فعل الكينونة في اللغات الثلاثية (أي التي يظهر فيها بصراحة فعل الكينونة: ist, est, is الخ ، أما اللغة العربية فثنائية اذ تكتفي بالمبتدأ والخبر دون ذكر لفعل الكينونة: محمد رسول ، بدلا من : محمد (يكون) رسولا . واللغة الفارسية تستعمل الوضعين : فهي عادة ثلاثية ، فتستعمل فعل الكينونة : أست ، أو تستعيض عنه بياء اضافة: فتقول في الحالة الأولى : زيد دبير است ، وفي الحالة الثانية : زيد دبير (= زيد كاتب) – نقول أن فعل الكينونة في اللغات الثلاثية (موضوع + فعل كينونة + محمول) هو في الأصل يدل على الوجود ، ولكننا صرنا نستعمله في

---

(١) Kraft V. : Der Wiener Kreis : Der Ursprung des Neopositivismus, Wien, 1950.

(٢) Tractatus, 4. 0031.

هذه اللغات أحيانا بما يتنافى مع معنى الوجود ، فنقول مثلا : الدائرة المربعة تكون ليست موجودة un cercle carré n'est pas .

ولهذا يميز بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية : فالتصور الحقيقي هو التصور الذي يمكن أن يستبدل بالمتغير س في دالة قضائية مثل : (س يوجد). ومن أمثلة التصورات الحقيقية : انسان ، تنين ، فرس ، الخ . أما التصور الشكلي فهو مثل : مركب ، دالة ، عدد . ويرى فتجنشتين أن الخلط بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية هو مصدر الكثير من الأخطاء ، ويشيع في كل المنطق القديم ، وهو الأساس في القضايا الزائفة الخالية من المعنى في الميتافيزيقا [١]

لكنه مع ذلك لا يرى العدول عن اللغة اليومية : اذ يقول : « حين أتحدث عن اللغة ، يجب علي أن أتكلم اللغة اليومية . هل هذه اللغة غليظة جاسية للتعبير عما نريد أن نقوله ؟ اذن فكيف نبني لغة أخرى ؟ وما أغرب أن نكون قادرين على فعل شيء بمعونة اللغة التي نملكها ! انني حين أسوق ايضاحـــات فان عليّ أن أستعمل اللغة بكاملها (لا أن أستخدمها استخداما تمهيدياً موقتا) وهذا وحده يدل على أنني لا أستطيع أن أستنتج غير وقائع خارجية عن اللغة . لكن كيف يمكن هذه الايضاحات بعد ذلك أن ترضينا ؟ — نعم ، ان أسئلتكم نفسها مصوغة في هذه اللغة نفسها : ولا بد من التعبير عنها بهذه اللغة ، اذا كان ثم مجال للسؤال [٢]. وينتهي الى القول بأن الفلسفة لا يحق لها أن تتدخل في الاستعمال الجاري للغة ، وكل ما تستطيعه هو أن تصفه ؛ لأنها لا تستطيع أن أن تبين الأساس فيه . وتبعا لذلك يرى أنه لا محل للتحدث عن « لغات مثالية » ، كما ذهب الى ذلك رسل ، وان كنا رأيناه قد عدل بعد ذلك عن دعواه هذه . لأن فتجنشتين يرى أن اللغات المثالية ان هي الا لغات صناعية ، واللغات الصناعية أوهام أو مواضعات لا قيمة لها الا في إيضاح اللغة اليومية ؛ ولا يمكن أن تقوم مقامهـــا .

---

(١) Wittgenstein : Tractatus, 4.126, 4.127.

(٢) Wittgenstein : Philosophical investigations, p. 48.

اذن ما معنى دعاوى مور ورسل وفتجنشتين ؟

أنها تنتهي كلها الى الرجوع الى اللغة العادية ، بكل ما فيها من غموض واشتراك في المعنى ولبس ناجم عن ذلك الاشتراك . وكل ما في الأمر أنهم دعوا الى تحليل وتعمق تحليل التراكيب اللغوية لبيان انطباقها أو عدم انطباقها على المدلولات المنطقية لها ، ثم التعبير بعد ذلك عن العمليات برموز .

على أن لفتجنشتين نظرية في المعنى تستحق الوقوف عندها قليلا . فهو في « المباحث الفلسفية » يهتم بتفسير المعنى : ماذا يقصد به ؛ فيلاحظ أولا أن معنى كلمة ما هو الشيء الذي تعبر عنه الكلمة أو تشير اليه أو ترمز اليه . لكن هذا التعريف غير كاف : لأنه ان صح بالنسبة الى كلمات مثل : قلم ، كتاب ، فرس ، نظارة ، فهو لا يصلح لكلمات مثل : « اثنان »[2] ، « لهذا » ، « لا » « ليس » الخ . ومن الخطأ أن نسأل : ما معنى هذه الكلمات الأخيرة ، وانما السؤال الذي ينبغي علينا أن نضعه هو : كيف تستكمل هذه الكلمات ، أما المقابل أو ما يشير أو يرمز الى فهو نوع من المعاني ، أو طريقة من الطرق التي بها تستعمل الكلمات. ومن هنا انتهى فتجنشتين الى أن المعنى ليس شيئاً وراء سلوكنا اللغوي ، بل هو عملية سلوك لغوي ، واذن فالمعنى هو الاستعمال . ولهذا ينبغي علينا — بدلا من أن نسأل : ما معنى س ؟ — أن نسأل : كيف يستعمل س ؟ في أي عبارات يستعمل س ؟ فاستعمال الكلمات يتوقف على أشكال الحياة ، وثم من الاستعمالات بقدر ما هنالك من أشكال للسلوك في الحياة . « فكر في الأدوات الموجودة في صندوق أدوات : أن فيه مطرقة ، وكماشة ، ومنشارا ، وبريما ، ومسطرة ، وغراء ، وقدر غراء ، ومسامير وقلاووظ — ووظائف الكلمات تختلف كما تختلف وظائف هذه الأدوات »[1] .

كذلك تختلف صور الجمل . فالمناطقة جروا على تقسيم الجملة الى ثلاثة أنواع : تقرير ، واستفهام ، وأمر . وقالوا ان التقرير هو الأصل لأن كلا

---

(۱) المرجع السابق ص ٦ . Philosophical Investigations, p. 6.

النوعين الآخرين يمكن أن يرد اليه . فمثلا اذا قلنا : هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ؟ – يمكن أن نعدل صورة هذا الاستفهام فنحيله الى تقرير ونقول : لست أدري هل أتى على الانسان الخ . لكن ڤتجنشتين يعارض في هذا التحويل أو المناب ، لأن الانسان يستعمل كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة في سياق خاص ولغرض خاص: فيستعمل الاستفهام حين يريد أن يستعلم عن شيء ما، ويستعمل الأمر لطلب تنفيذ شيء، ويستعمل التقرير ليعطي معلومات. وعلى هذا فكل نوع منها مستقل قائم بذاته لا يمكن تحويله الى الآخر.

• • •

ونظرية ڤتجنشتين في المعنى هي التي نماها واحتفل لها من يسمون باسم « فلاسفة أكسفورد »، وأبرزهم جلبرت رايل Gilbert Ryle (ولد سنة ١٩٠٠) وجون أوستن (ولد سنة ١٩١١) ، ومعهم نجد هارت H. L. A. Hart واسترومن P. F. Strawson وهمشير S. Hampshire وهير R.M. Hare وتوملين S.E. Toumlin ونوول اسمث P. Nowell-Smith. وقد عقدوا ندوة في Royaumont بالقرب من باريس جمعت أعمالها بعنوان: «الفلسفة التحليلية [1]» دار البحث كله فيها حول أهمية تحليل اللغة ، بوصف ذلك المهمة التي أخذها هؤلاء على عاتقهم . ويقول أرمسون G. Urmson في وصف اتجاههم هذا: «إن فلاسفة اكسفورد يقبلون على الفلسفة – كلهم تقريبا بدون استثناء – بعد دراسة عميقة جدا للانسانيات الكلاسيكية . وهم لهذا يهتمون تلقائيا بالكلمات، والنظم Syntax والعبارات الخاصة بكل لغة لغة . وهم لا يشاءون أن يستعملوا التحليل اللغوي من أجل حل مسائل الفلسفة فقط ، وانما يهمهم الفحص عن اللغة بما هي لغة . ولهذا فان هؤلاء الفلاسفة ربما كانوا أكثر استعدادا وميلا من معظم الفلاسفة فيما يتعلق بالتمييزات اللغوية . وعندهم أن اللغات الطبيعية ، التي

---

(١) La Philosophie analytique, Paris, Editions de Minuit, 1962. (Cahiers de Royaumont, Philosophie, No. IV).

اعتاد الفلاسفة أن يدمغوها بأنها عاجزة عن التعبير عن الفكر ، انما هي في الواقع تحتوي على ثروة من التصورات والتمييزات البالغة الدقة ، وتؤدي العديد من الوظائف التي يظل الفلاسفة في العادة عاجزين عن ادراكها . وفضلا عن ذلك ، فانه ما دامت هذه اللغات نمت وتطورت من أجل اشباع حاجات أولئك الذين يستخدمونها ، فانهم يرون من المحتمل أنهم لا يستمسكون الا بالتصورات المفيدة والتمييزات المجزئة ، وان هذه اللغات دقيقة حيثما احتيج الى الدقة ، وغامضة حيثما لا يحتاج الى التدقيق . وكل أولئك الذين يحسنون لغة من اللغات لهم من غير شك سيطرة ضمنية على هذه التصورات وتلك التدقيقات . ولكن الفلاسفة– في نظر مدرسة أكسفورد – الذين يسعون الى وصف هذه التصورات وتلك التدقيقات : اما أنهم يسيئون فهمها أو يبسطونها الى أقصى درجة . وعلى كل حال ، فانهم لم يفحصوها الا فحصا سطحيا . والثروات الحقيقية التي تنطوي عليها اللغات تبقى مدفونة .

« ولهذا فان مدرسة أكسفورد كرّست نفسها لدراسات في غاية الاستقصاء والتعمق والتدقيق للغة المعتادة ، وهي تأمل من وراء هذه الدراسات أن تكتشف الثروات الدفينة وأن تلقي الضوء على تمييزات ليست لدينا عنها غير معرفة غامضة ، وذلك بوصف الوظائف العديدة لكل أنواع التعبيرات اللغوية . ومن الصعب وصف هذا المنهج بعبارات عامة . وفي أغلب الأحيان يدرس تعبيران أو ثلاثة ، تبدو في الظاهر مترادفة ، ثم يبرهن على أنه لا يمكن استخدامها بدون تفرقة ، فيفحص عن سياقات الاستعمال ، ويسعى الى إيضاح المبدأ الذي يهيمن على الاختيار» [1]. صحيح أن الفلاسفة طالما وجهوا انتباههم الى تعريف المعاني بدقة ، لكن « فلاسفة أكسفورد » يعتقدون أن الفلاسفة السابقين لم يولوا هذا الأمر عناية كافية ، ولم يتعمقوا في فهم المعاني بحسب مواضعها من السياق . أما هم ، أي فلاسفة أكسفورد ، فانهم يكرسون مؤلفات أو مقالات مسهبة قائمة

---

(١) الكتاب المذكور ، ص ١٩ وما يتلوها .

برأسها لأمور كان الفلاسفة السابقون يجهزون عليها في بضعة أسطر .

ومن أهم ما انتهوا اليه نظريتهم في المعنى ، وهي مستمدة كما قلنا من فتجنشتين ، وخلاصتها أن الكلمات ذوات طرق مختلفة في المعنى ، وان معنى أية كلمة يتوقف دائما على السياق الذي تستعمل فيه . ولهذا نتائج : أولها أن كل نوع من القضايا له ضرب خاص من المعنى ومن التحقيق ، وثانيها : انه لا بد من تعديل التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ، وثالثها : تعديل تصور دور التحليل الفلسفي وطبيعته .

ولهذا ينبغي علينا أن نقر بأن ثمة عددا من الوظائف اللغوية المتميزة ، وأن التعابير لا معنى لها الا في سياق . فلا ننظر الى « الشيء » الذي يشير اليه التعبير ، بل الى « المناسبة » التي تعطي لاستعمال التعبير معنى . وبدلا من أن نسأل : ما معنى كلمة س ؟ علينا أن نسأل سؤالين : الأول هو : لأي غرض تستعمل الكلمة س ؟ والثاني : ما هي الشروط التي بها يكون استعمال الكلمة س صحيحا ؟ والنتيجة لهذا أنه لا توجد أصناف أو طوائف من الوظائف اللغوية المحددة الثابتة ، بل يتوقف الأمر على السياق وظروف الاستعمال .

وهنا يضع جون أوستن John Austin تفرقة بين ما يسميه بـ« الأقوال الانجازية » Performatory utterances وبين « الأقوال الشاهدة » . فحين أقول : « س صادقة » فاني أستطيع الاستعاضة عنها بقولي : « أنا أؤكد س » ، وهذه العبارة الثانية هي انجاز لغوي ، اذ الكلمة : « أؤكد » لا تصف بل تنجز مهمة التوكيد . ومثل هذه الجمل لا يقال عنها حقا أنها صادقة أو كاذبة . ولكنها مع ذلك ذوات معنى . ولهذا فان بين « صادقة/كاذبة » من ناحية وبين « خالية من المعنى » يوجد نوع ثالث . [1] .

أما فيما يتعلق بالتمييز التقليدي بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ، وهو

---

(١) راجع John Austin : Other Minds.

الذي وضعه كنت Kant ويقوم على أساس أن ثم قضايا لا يحتوي محمولها الا على مضمون موضوعها ، وتسمى قضايا تحليلية ، مثل الجسم ممتد ، اذ «الامتداد» متضمن في « الجسم » ، وقضايا تركيبية ، وهي التي يضيف فيها المحمول الى ماهية الموضوع صفات أو أحكاما جديدة ، مثل ٥ + ٧ = ١٢ ، مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، الخ فان العدد ١٢ فيه اضافة الى معنى ٥ ومعنى ٧ ، وكون زوايا المثلث تساوي قائمتين هو معنى أكثر مما في تعريف «المثلث» [1] .

لكن اذا قلنا – هكذا يرى أوستن وأصحابه من أساتذة أكسفورد – أن معنى التعبير يتوقف على السياق الذي يستعمل فيه ، فانه لا محل للتحدث عن قضايا تحليلية . فمثلا اذا قلنا : « الأمانة محمودة » فان هذه القضية تعد في نظرهم تحليلية ، على أساس أن الأمانة والثناء عليها يسيران معا ، بحيث اننا لو قلنا : « الأمانة ليست محمودة » فانه يبدو على هذه القضية طابع التناقض . فأساس الوصف بـ « تحليلية » لقضية ما هو ما سار عليه الوضع في الاستعمال اللغوي المعتاد .

ويشيد « فلاسفة أكسفورد » هؤلاء باللغة المعتادة ، ويزعمون أن معاني الكلمات في هذه اللغة المعتادة لا يشوبها غموض ، ولا حاجة بالعاديين من الناس الى الفلاسفة ليحددوا لهم معاني الكلمات بدقة ! ولا أساس لدعوى الفلسفة أنها صاحبة الحق في تحديد الاستعمال الصحيح للكلمات . وهكذا ذهب هؤلاء بالنسبة الى اللغة العادية الى ما ذهب اليه جورج مور بالنسبة الى الاحساس العام ، كما بينا من قبل .

لكن ، اذا صح هذا فهل لا يوجد أخطاء مصدرها اللغة ؟

يجيب هؤلاء بالايجاب ، ولكنهم يرجعون الخطأ إلى الخلط بين الأشكال

---

(١) راجع كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ١٢٤ ، ١٢٥ . القاهرة ، ط ٣ سنة ١٩٦٧ .

المنطقية للتعبيرات المتعارضة . ويقصدون بالنمط المنطقي الذي ينتسب اليه معنى أنه مجموعة الطرق التي يحق لنا بها أن نستعمله استعمالا منطقيا مشروعا [1] .

ومع ذلك اضطر هؤلاء الى الاقرار بما وجه الى اللغة من نقد فيما يتعلق بالدقة ، ولهذا تراجعوا عن اشادتهم المبالغ فيها هذه باللغة العادية وبالنتائج المستمدة من تحليلها . ومن هنا نجد رايل Ryle — وكان من أشدهم حماسة للغة المعتادة — يضطر الى وضع تفرقة بين ما يسميه الـ ordinary use والـ Ordinary usage ، ويمكن أن نترجم الأول بـ: « الاستعمال المعتاد »، والثاني بـ « العرف الجاري » [2] بيد أنه لا يوضح لنا تماما ما معنى هذه التفرقة بالنسبة الى المسألة الرئيسية وهي : ما قيمة تحليل اللغة المعتادة في إيضاح حقـائق المشكلات ؟

وهكذا نرى أنه حتى « فلاسفة أكسفورد » هؤلاء لم يأتوا بشيء ذي بال في تحليلاتهم الفلسفية للغة . ماذا أقول ! بل هم يمثلون خطوة الى الوراء بالنسبة الى ما فعله أسلافهم : مور ورسل وفتجنشتين . .

النزعة البنياوية

ولندع هؤلاء الآن جانباً ، ولنشرح نزعة أخرى أقرب إلى الدراسات اللغوية منها إلى الدراسات الفلسفية ، وهي النزعة البنياوية structuralisme

ويرجع الفضل في استعمال معنى بنية structure في الدراسات اللسانية إلى عالم اللغويات السويسري الشهير فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (١٨٥٧ — ١٩١٣) وذلك في المحاضرات التي ألقاها في جامعة جنيف ، ثم

(١) Ryle G. : The Concept of Mind, p. 8.

(٢) Ryle G. : « Ordinary Language », in The Philosophical Review, 1953, p. 117.

نشرت بعد وفاته سنة ١٩١٦ تحت عنوان : « محاضرات في اللغويات العامة » (١) ، صحيح انه لم يستعمل كلمة Structure ، ولكنه قصد معناها ، وذلك حين وضع مبدأ له في دراسة اللغة قوله : « اللغة نظام Système لا يعرف غير نسقه الخاص به » (ص ٤٣) ، ويقرر مرة أخرى أن « اللغة نظام ينبغي بل يجب أن تعتبر كل اجزائه من حيث تضامنها المتواقت » (ص ١٢٤) . ويتضح معنى فكرة البنية في قوله : « انه لوهم كبير أن نعد اللفظ مجرد جمع بين صوت معين وتصور معين . فمثل هذا التعريف من شأنه ان يعزل اللفظ عن النظام الذي يؤلف اللفظ جزءاً منه ، وان يوهمنا بان من الممكن ان نبدأ من الالفاظ لتأليف النظام وذلك باجراء عملية جمع بينها ، بينما الواجب هو الابتداء من الكل المتضامن ابتغاء ان نصل بالتحليل إلى العناصر التي يتألف منها هذا الكل » (ص ١٥٧) . واذن فقد كان دي سوسير يستخدم كلمة : « نظام » بدل كلمة « بنية » التي يستخدمها اليوم اصحاب النزعة البنياوية . لكن المقصود من حيث المعنى واحد تماما . وعلى أثر دي سوسير صرح مييه Meillet « بان كل لغة لها نظام متسق تمام الاتساق ، محكم التأليف » (٢) ، وأشاد جرامون Grammont بما ذهب اليه دي سوسير من أن « كل لغة تؤلف نظاماً متماسكاً محكماً ، تشد فيه الوقائع والظواهر بعضها بعضاً ، ولا يمكن عزلها ولا ان تتناقض فيما بينها » (٣) .

ولكن النزعة البنياوية ، بالمعنى الحالي لها ، انما نشأت بفضل بحث قدمه ثلاثة لغويين روسيون إلى المؤتمر الدولي (٤) الاول لعلماء اللسان الذي انعقد في

---

(١) **Cours de linguistique générale,** 3me éd. Paris, Payot éd.; 40 éd. Paris, 1949.
ونحن نحيل الى هذه الطبعة الرابعة .

(٢) Meillet A. : **Linguistique historique et linguistique générale,** h. 158. **Paris, 1936.**

(٣) Grammont : **Traité de phonétique.**

(٤) راجع أعمال هذا المؤتمر ص ٣٦ – ٣٩
Actes du 1er Congrès international de linguistes,

لاهاي بهولنده في سنة ١٩٢٨ ، وهم : ر . ياكبسون R. Jacobson وس كارشفسكي S. Karcevsky ون . تروبتسكوى N. Troubetzkoy ثم أصدروا بياناً بعد ذلك أعلنوه في المؤتمر الاول للغويين السلاف المنعقد في براغ سنة ١٩٢٩ ، وبه بدأ نشاط دائرة براغ اللغوية . وفي هذا البيان ظهرت لاول مرة كلمة structure بالمعنى المستعمل اليوم ، اذ هم دعوا إلى استعمال « منهج صالح للتمكين من اكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها »[1] .

فالبنية معناها الترابط المحكم القائم بين اجزاء اللغة الواحدة بحيث ينتظم كل أشكال هذه اللغة وصورها : سواء في تركيب الاصوات ، وتركيب الجمل . فلا يمكن مثلا دراسة لفظ في نظام معجمي الا بعد دراسة بنية اللغة التي ينتسب اليها هذا النظام المعجمي . « والنظام الصوتي للغة ما ليس هو المجموع الآلي للعناصر الصوتية phonèmes المنعزلة ، بل هو كلٌ عضوي ، أعضاؤه هي العناصر الصوتية وبنيته خاضعة لقوانين » (المرجع نفسه ، ص ٢٤٥) .

وثم قسمات مشتركة بين النظم اللغوية المختلفة ، إلى جانب الخصائص المستقلة التي لكل نظام نظام منها . فبعض الارتباطات اللغوية موجودة مشتركة بين عدة لغات ، وبعضها الآخر تنفرد به لغة عن سائر اللغات ، أو مجموعة لغوية عن سائر المجاميع .

فالنظر إلى اللغة على انها نظام عضوي ، والعمل على الكشف عن هذا النظام ــ هذا هو ما تدعو اليه النزعة البنياوية structuralisme

وفي سنة ١٩٣٩ صدرت في كوبنهاجن مجلة بعنوان : « المجلة الدولية للغويات البنياوية » في تقديمها بيّن فجوّ بروندال Viggo Brondal ما لفكرة البنية structure من أهمية بالغة في علم اللسان ، وأشار إلى التعريف الذي يورده لالاند Lalande في معجمه للاصطلاح : بنية ، وهو أنه يدل على:

---

(١) **Travaux du cercle linguistique de Prague**, I, Prague, 1929, p. 8.

« كُلٌّ مؤلف من عناصر صوتية متضامنة – في مقابل مجرد الجمع بين عناصر – بحيث يتوقف كل واحد منها على الباقي ولا يمكن أن يكون ما هو الا في ، وبواسطة علاقته مع الباقي » . كما بين المشابهة بين نظرية الجشتالت في علم النفس ، وبين فكرة البنية في علم اللسان . « فان نظرية الجشتالت تقوم على النظر إلى الظواهر لا على انها مجموعة من العناصر التي يراد عزلها وتحليلها ، وتشريحها ، بل على أنها مجاميع مترابطة Zusammenhänge تؤلف وحدات مستقلة وتكشف عن تضامن باطن ، ولها قوانينها الخاصة . وينتج عن هذا ان حال كل عنصر يتوقف على بنية المجموع المترابط والقوانين التي تحكمه »(١) .

وعلى هذا فان النزعة البنياوية في الدراسات اللغوية تهدف الى بيان أن اللغة نظام محكم مترابط الأجزاء ، له تركيب خاص ابتداء منه تفهم أشكال اللغة وتحولاتها . وكل لغة هي – أساساً – وحدة مستقلة « تتوقف أجزاؤها بعضها على بعض باطنا » ، وهذا الاعتماد الذاتي الباطني هو ما يسمى باسم : البنية . وكما يشرحها اميل بنفينيست : « ان المبدأ الأساسي (في هذه النزعة) هو أن اللغة تكوّن نظاما ، كل أجزائه متحدة بواسطة رابطة تضامن وتوقف بعضها على بعض . وهذا النظام ينظم وحدات ، هي علاقات مفصح بها ، تتفاضل ويحدد بعضها بعضا . والمذهب البنياوي يقول بسيطرة النظام على العناصر ، ويهدف الى استخلاص النظام من خلال العلاقات القائمة بين العناصر سواء في السلسلة المنطوق بها وفي النماذج الشكلية ، ويبين الطابع العضوي للتغيرات التي تخضع لها اللغة »(٢) .

* * *

فاذا ما تركنا النزعة البنياوية جانبا الآن ، والتفتنا الى الوجودية لوجدنا هيدجر

---

(١) B. Brondal V. : Ackta linguistica, I (1939) p. 10.

(٢) Emile Benveniste : Problèmes de Linguistiques Générale, p. 98 Paris, 1968, Gallimard éditeur.

يعني باللغة وصلتها بفهم العالم عناية شديدة . ذلك أنه رأى في اللغة افصاحا عن فهم العالم .

ان الانسان يسمع ويصغي ويسكت ، وهذا يؤلف تركيبا أساسيا في وجوده . والانسان لا يسمع لأن له أذنين ، بل ان له أذنين لأنه من حيث وجوده هو يسمع . فهو سامع بوجوده . والسماع والاصغاء والسكوت كلها امكانيات وجودية تنتسب الى الانسان بوصفه متكلما . ولو لم يكن متكلما لما كان ساكتا ، فالحجر مثلا لا يتكلم ، ولهذا هو لا يسكت ، والانسان بحكم وجوده ، يفصح عن نفسه ، وهذا الافصاح عن النفس هو اللغة .

واللغة سبيل الاتصال بين الذوات الوجودية. والعلاقة بين المتحدثين هي علاقة انكشاف من الواحد للآخر . لكن هذا الانكشاف ما يلبث أن يتحول من كشف للأشياء الى كشف للتعبير عن الأشياء ، أي الى كشف لغة الحديث . فالمتحدث والسامع كلاهما يركز اهتمامه على فهم اللغة أكثر من اهتمامه بالكشف عن الأشياء المعبر عنها باللغة . ومن هنا تنتهي اللغة الى أن تكون هي موضوع اللغة بدلا من أن تكون وسيلة للكشف عن الموجود . فتنشأ الظاهرة التي يسميها هيدجر باسم Gerede أي الثرثرة ، والكلام الأجوف ، والاشاعة ، والكلام الضحل الذي لا ينفذ الى حقائق الأشياء . فتستحيل اللغة حينئذ من وسيلة الى غاية . ويناظر الثرثرة الكلامية الثرثرة الكتابية Geschriebe التي تحول الكتابة من رموز للايضاح الى لعب بالرموز نفسها .

وكلا النوعين من الثرثرة يؤدي الى وهم ادراك كل شيء دون النفوذ الى شيء . وهذا يقف عائقا دون ادراك الأشياء نفسها . ومن هنا قال الشاعر العظيم هيلدرلن : « ان اللغة أخطر النعم » .

والواحد منا ينشأ في بيئة عمادها الثرثرة ، وينمو وينضج على الثرثرة بنوعيها ، وهذا من الأسباب الرئيسية في سقوط الوجود الانساني Verfallen فمن منا لا يخضع لتأثير هذه الثرثرة ؟ انها هي زادنا في تفكيرنا وأحكامنا .

ان الوجود – في – العالم بين الناس يحيل الانفتاح على العالم الى انقطاع عن العلاقات الأولية مع الذات ، ومع الموجودات ، ومع العالم .

لقد قصد باللغة أو القول في البداية أن تكون أداة فهم ، واذا بها قد صارت أداة سوء فهم .

كان التبليغ في الأصل أساسا للفهم ، واذا به لا يكون ممكنا الا مع وجود سوء فهم متأصل .

لقد كانت اللغة من فعل الانسان ، وبها يتميز من الحيوان . واذا بها تحدث أثرها في الانسان ، بحيث صار الانسان يوجد بقدر ما يتكلم . فثم ارتباط وثيق اذن بين القول والوجود لدى الانسان . وبين حدوث الوجود وبين اللغة ثم نوع من الدور . لقد صارت اللغة هي التي تعطي الوجود للأشياء . والانسان لا اوجد – في – العالم الا بقدر ما يملك لغة . الانسان مشروع ذاته . ولكن هذا يلشروع يخطط بالقدر الذي به اللغة ليست من خلق الانسان الذي يتكلمها ، بل هي أمر يتقبله . فاللغة تجعل الأشياء الغائبة حاضرة ، وغير الموجودة موجودة ، والبعيدة قريبة .

وفي الفصل ٣٤ من كتابه « الوجود والزمان » بعنوان : « الآنية والقول ، اللغة » يبين هيدجر بعمق بالغ العلاقة بين الوجود وبين اللغة ، على أساس أن وجود الآنية هو في المقام الأول فهم للموقف الذي يوجد فيه الانسان . وهذا الفهم قد اتخذ اللغة أداة له .

« فالقول هو الافصاح عما هو ممكن الفهم . ولهذا فانه يقوم في أساس الايضاح والافصاح . والمعنى هو ما يفصح عنه في الايضاح ، وهذا المعنى يفصح على نحو أكثر أصالة في القول . وما هو مركب بواسطة افصاح القول ، نحن نسميه مجموع المعنى ، الذي يمكن أن يصاغ في كثرة من المعاني ... والوجود – في – العالم ، بوصفه مفهوما على نحو الشعور بالموقف ، يعبر عن

نفسه بالقول . ومجموع المعاني لما هو مفهوم يفضي الى القول . فالمعاني تتحول الى كلمات [1] .

وانفتاح الآنية (= الوجود الانساني) Dasein يتم بعضه بالقول ، ولهذا فان القول من مقومات وجود الآنية . والسمع والسكوت هما من ممكنات القول . وهذه الظواهر تمكن وحدها من توفير ايضاح كامل للدور الوظيفي الذي يقوم به القول من أجل وجودية الوجود .

والقول ايضاح ذو معنى للتركيب القابل للفهم ، الخاص بالوجود — في — العالم ، هذا الوجود — في — العالم الذي لا ينفصل عنه الوجود — مع — الغير ، وهو يتحقق عينيا دائما في الوجود — مع الاهتمام المشترك . وهذا الوجود — مع هو قول ، من حيث أنه يوافق ، أو يرفض ، أو يدعو ، أو ينبه ، أو يناقش ، أو يتدخل ، ومن حيث انه يشهد .

والتبليغ Communication يجب أن يفهم بمعنى واسع انطولوجي . فالتبليغ الاداري مثلا ما هو الا حالة جزئية من التبليغ بالمعنى العام المستخدم في معناه الوجودي العام . وبهذا المعنى فان التبليغ مهمته أن يؤلف الافصاح الخاص بالوجود — مع من حيث أنه فهم . وهو يتمم المشاركة في الشعور المشترك بالموقف ، والمشاركة في فهم الوجود — مع — الغير . « والتبليغ ليست مهمته أن ينقل انطباعات ، أو آراء ، أو أماني من باطن شخص الى باطن شخص آخر . بل الوجود معاً هو في جوهره ومنذ البداية دائما ظاهر ومتجل في الشعور المشترك للموقف وفي الفهم المشترك . والوجود — مع — الغير مشارك فيه — في القول — بصراحة ، لكنه ثم ، بينما هو لم يدركه ، ولم يرفع الى الاقتناء ، لأنه لم يقدم بعد الى المشاركة » [2] .

---

(1) هيدجر : « الوجود والزمان » الفصل ٣٤ . ص ١٦١ Heidegger : Sein und Zeit

(2) الكتاب نفسه ، ص ١٦٢ .

ان الآنية تعبر عن نفسها بالقول ، وما تعبر عنه هو وجودها خارج نفسها أو بالأحرى حالة عينية لشعورها بالموقف . « في : اللغة : الآنية والشعور بالموقف يفحصان عن ذاتهما بواسطة لهجة القول ، وتنغمه ، ونظمه ، وبواسطة طريقة الكلام . وتبليغ الامكانيات الموجودية للشعور بالموقف ، أعني انكشاف الوجود يمكن أن يكوّن الغاية الخاصة بالقول الشعري »[1] .

واللحظات المؤلفة له هي : ما يتكلم عنه القول ، والمقول من حيث هو مقول ، والتبليغ والتجلي . وهـذه اللحظات ليست مجرد خصائص يكشف عنها تجريبيا في اللغة ، بل هي خصائص وجودية مغروسة في التركيب الانطولوجي للآنية . وابتداء منها وحدها تصبح اللغة ممكنة مـن حيث الانطولوجيا .

والمحاولات التي بذلت من أجل ادراك « حقيقة اللغة » اتجهت الى هذه اللحظة أو تلك من هذه اللحظات . وهكذا فهمت اللغة على ضوء فكرة : « التعبير » ، أو « الشكل الرمزي » ، أو « التبليغ المفصح » ، أو « تجلي الحياة التي عيشت » ، أو « بنية الحياة » .

ويتضح دور الكلام في الفهم الوجودي للعالم إذا ما حللنا ظاهرة : السمع ، فليس من قبيل الصدفة أن نقول اننا « لم نفهم » ، حينما « لم نسمع » جيدا . فالسمع جزء مقوم للكلام . وكما أن الانبعاث اللغوي للأصوات يتأسس في الكلام ، كذلك الادراك السمعي يتأسس في السمع . ان السمع هو الانفتاح الوجودي للآنية في مواجهة الغير ، من حيث أن الآنية هي وجود – مع – الغير . بل إن السمع ليكوّن الانفتاح الأولى الصادق للآنية في مواجهة شعورها بالوجود المملوك لها : ان هذا هو سمع الصوت الحبيب الذي تحمله كل آنية في داخلها . ان الآنية تسمع لأنها تفهم . والآنية – بوصفها وجودا – في – العالم – مع الغير – يفهم ، هي تتنبه لكل ما يوجد معها ولنفسهـا . والذين يوجدون

(١) الموضع نفسه .

معاً هم خاضعون جميعاً لقانون هذا الانتباه . وهذا السمع الانتباهي المتبادل ، الذي يؤسس الوجود – مع – الغير ، يتبدى على وفق الأحوال الممكنة للطاعة « للسمع » ، للموافقة ، أو على وفق الأحوال المعدولة لرفض الاستماع ، للمعارضة ، للتحدي ، وللنفور »[1] .

ومن يفهم هو وحده الذي يستطيع أن يصغي . ومن يصمت يسهم في الفهم ، فهو يسهم في مزيد من الفهم أكثر من ذلك الذي لا يعوزه الكلمات . وفيض الكلمات بمناسبة وغير مناسبة لا يضمن أبدا تقدم الفهم . بل على العكس الثرثرة المستمرة تستّر ما يعتقد أنه فهم ، وتفضي الى وضوح خدّاع ، أعني الى إتفاه ما لم يفهم . « والسكوت لا يعني الخرس . بل بالعكس : فان الأخرس يميل دائما الى أن يتكلم . وأن يكون الانسان أخرس لا يكفي لاثبات أنه يستطيع أن يسكت ، بل بالعكس ، الخرس يمنع من اثبات ذلك . أما الصموت بطبعه ، فانه لا يبين أنه يسكت أو يمكن أن يسكت ؛ ومن لا يقول شيئاً أبدا ليس أيضا قادرا على السكوت حين ينبغي السكوت . وانما القول الحق هو الذي يمكّن من الصمت الحق . والآنية ، لكي تستطيع أن تصمت ، لا بد أن يكون لديها شيء لتقوله ، وهذا يعني أنه يجب عليها أن يكون تحت تصرفها كشف حق وممتد بذاته . وفي هذه اللحظة يأخذ الصمت معناه ، ويحطم الثرثرة . فالصمت – بوصفه حال القول – يفصح عن الفهم للآنية بطريقة أصيلة بحيث يؤسس القدرة الحقة على السمع والوجود – مع الناصح »[2] .

ولم يكن صدفة أن عرف اليونانيون الانسان بأنه (حيوان ذو نطق) ، اذ لانسان يتجلى بوصفه الموجود الذي يتكلم .

وعلم المعاني semantique بوصفه نظرية في المعنى ، يتأسس في انطولوجيا الآنيـــة .

---

(١) هيدجر : « الوجود والزمان » ، ص ١٦٣ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٦٥ .

ويتساءل هيدجر ما هي حال الوجود التي ينبغي نسبتها الى اللغة : هل اللغة أداة ميسرة في داخل العالم ، أو تشارك في حال وجود الآنية ، أو ليست هذا ولا ذاك ؟ وما هو المعنى الانطولوجي لنمو لغة ما وانحلالها ؟ « ان علم اللســـان linguistique موجود ، لكن وجود الموجود — الذي يتخذه علم اللسان موضوعا له — يظل غامضا ، والأفق الذي فيه يمكن أن يوضع السؤال يظل متلفعا بالضباب . وهل من قبيل الصدفة أن كل المعاني تنتسب غالبا الى العالم ويفرضها قابلية العالم لاعطاء معنى ، وذات تمكن ؟ أو على العكس ، نحن هنا بازاء واقعة ضرورية من الناحية الوجودية والانطولوجية ولماذا ؟ ان التأمل الفلسفي ينبغي عليه أن يتخلى عن « فلسفة اللغة » ابتغاء أن يرجع الى « الأشياء نفسها ، ليسألها ويتهيأ له أن ينمي جملة مسائل وتصورات واضحة »[1] .

ومن أبرز الملامح في كتابات هيدجر اهتمامه الهائل باشتقاق الكلمات ، والتعمق المفرط في ذلك الى حد قد يخيل الى الانسان معه أنه انما يريـــد أن يستخلص الفكرة من الاشتقاق .

ذلك أن اللجوء الى الاشتقاق يعني في العادة معرفة مختلف المعاني التي مرت بها الكلمة على توالي الأزمنة ، وعلى تفاوت السياقات التي استعملت فيها . لكن هيدجر لا يقصد أبدا الى هذا ، حين يحتفل للاشتقاق كل هذا الاحتفال . انما هو يصدر في هذا عن حقيقة آمن بها ، ألا وهي أن تاريخ معاني كلمة ما هو تاريخ الوجود . ذلك أن كل تحليل للاشتقاق يؤدي بنا إلى المثول في حضرة الموجود. اذ الكلمة تكشف — من خلال هذا التاريخ الاشتقاقي— عن سلسلة من التحولات ، ليست بالضرورة افقارا لها : « ان في تاريخ كل كلمة يتكشف تاريخ الوجود ، لأن تاريخ الكلمات هو نفسه تاريخ الوجود . ومن وجهة النظر هذه ، فان الاشتقاق هو الطريق الوحيد للانطولوجيا بوصفها اعادة بناء لتاريخ الوجود . ومع ذلك فان كل تفكير يسعى لشمول تاريخ الوجود لا يضم في النهاية

---

(١) هيدجر : « الوجود والزمان » ص ١٦٦ .

غير تاريخ الموجود في كليته وشموله ، أعني تاريخ انفتاحات الوجود وتاريخ الحقيقة»[1]. وتعدد المعاني وما بينها من روابط ، في مجموع اشتقاقاتها ، وسيلة للوصول الى تاريخ الوجود .

ان الاشتقاق يغني الكلمة بمعان عديدة ما كنا لنلتفت اليها لو أننا اقتصرنا على المعاني المحددة للكلمات . وثراؤها هذا نابع من كشفها للوجود وايضاحها لمعانيـــه .

ويولي هيدجر الرابطة في القضية (وهي فعل الكينونة sein, to be, être الخ) عناية خاصة ، لأن الرابطة ليست فقط تؤسس العلاقة بين الموضوع والمحمول ، بل وأيضا تضع الرابطة بين تركيب القضية وتركيب الحقيقة الواقعية . وحتى في القضايا التي تبدو فيها الرابطة لا تؤدي وظيفة اثبات الوجود (مثل : العنقاء « يكون هو » طائر خالد) — فانها تحيلنا الى عالم يفترض فيه أن للموضوع موجودا .

واللغة في أصلها ليست علامات ، بل اشارات Zeigen أي أنها تشير ، بأن تكشف عن شيء مستور . ولهذا فان اللغة في أساسها شعر بالمعنى الاشتقاقي للمقابل اليوناني لكلمة شعر (= خلق ، فعل ، انتاج) . وماهية اللغة تقوم في الوحدة بين التفكير والشعر .

و « فقط حيث توجد اللغة يوجد عالم »[2] . ولما كان التاريخ لا يصير ممكنا الا في عالم فانه حيث توجد اللغة يوجد التاريخ . « واللغة ليست أداة تحت التصرف ، بل هي الحادث الذي يتصرف في الإمكان الأعلى لوجـــود الانسان »[3] .

* * *

(١) Gianni Vattimo : **Essere, Storia e Linguaggio in Heidegger**, p. 158. Torino, 1963.

(٢) Heidegger : **Erläuterungen zu Hölderlins dichtung**, 2. Aufl., p. 35. Frankfort-am-Rhein, 1951.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

الصلة بين المنطق والنحو :

وننتقل من هذه الاعتبارات الفلسفية العامة الى النظر التحليلي في الصلة بين المنطق والنحو . وقد تعرضنا لها تفصيلا ، سواء من الناحية التاريخية ومن الناحية المذهبية ، في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » [1] ولن نعيد هاهنا شيئا مما قلناه هناك . وانما نورد أمثلة تطبيقية للنظريات التي عرضناها هناك لمختلف المفكرين .

لقد تنبه ليبنتس الى أهمية هذه المشكلة بكل وضوح، فقال : « ان اللغات هي أصدق مرآة للعقل الانساني ، وأن التحليل الدقيق لمعاني الكلمات يمكننا — خيرا من أي شيء آخر — من فهم عمليات العقل» [2]. وقد ترك لنا بعد وفاته كثيرا من الفصول التي تتناول تحليل الأشكال اللغوية من الناحية المنطقية . وقد نشر بعضها لوي كوتيرا .

بيد أن أحدا بعد ليبنتس لم يهتم بهذا اللون من البحث ، كما لاحظ كوتيرا Couturat. ذلك أن الفلاسفة لم يهتموا باللغة وصلتها بالفكر . ثم إن علماء اللغات ، من ناحيتهم ، قد تعلقت همتهم بالجانب المادي والفسيولوجي من اللغة ، وهو علم الصوتيات Phonétique. وحتى في دراستهم لعلم المعاني sémantique وهو الجانب الفكري من اللغويات ، اهتموا أكثر ما اهتموا بالجزئيات الغريبة وغير المنطقية ، واطرحوا جانبا الخصائص العامة رغم ما لها من تأثير هائل في بيان المنطق المستور الفعال في تكوين اللغات وتطورها . ومن هنا كان فقه اللغة philologie أميل الى الوصف والبيان التاريخي ، وأكثر تعلقا بالجزئيات ، ويكاد يعد كل حكم تقدمي ضربا من التجديف :

---

(١) عبد الرحمن بدوي : المنطق الصوري والرياضي ، ص ٣١ — ٤٣ ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢ والطبعة الثالثة سنة ١٩٦٨ .

(٢) Leibniz : Nouveaux Essais III, VII. (عند نهايته)

« ان الكلمات علامات على أفكارنا . انها علامات ، شأنها شأن سائر العلامات ، ولكنها أيسر مما سواها ، لأنها تكتب ويتفوه بها ، وتدرك بالسمع والنظر ، ويتوافر فيها كل شرائط العلامات : وأول هذه الشرائط هو التطابق المتواطىء بين العلامة والادراك المعلم . ولكل ادراك علامة واحدة ، ولكل علامة ادراك واحد . فهذا هو مبدأ التواطؤ ، الذي بينه بوضوح كبير أوستفلد Ostwald .

« وهذا المبدأ يبدو حقيقة مألوفة مقررة ، لأنه بَيِّنٌ تماما. لكن مداه يتضح ، حين يأخذ المرء في تطبيقه على التحليل النقدي للغاتنا . ان كل تصور يجب أن يعبر عنه في اللغة بتعبير واحد أحد . ومبدأ الاقتصاد – بغض النظر عن المنطق – يقتضي ذلك . ومع ذلك فان معنى الجمع يعبر عنه أربع مرات في العبارة التالية : « الأولاد الطيبون هم مطيعون » : وذلك في الاسم وصفته والضمير الدال على الرابطة (هم) والصفة المحمولة . وبالمثل نجد معنى المؤنث يعبر عنه ثلاث مرات في هذه الجملة : « الأم الطيبة مجتهدة » : أولا في « الأم » (وكان ذلك كافيا) ومرتين في الصفتين (الصفة + المحمول) . وكذلك فكرة الشخص في لغاتنا يعبر عنها مرتين : في الضمير (أو في الاسم) الذي يقوم مقام الفاعل ، ثم في صيغة الفعل . وهنا يلاحظ المرء الأصل في هذه الاطنابات : انه يقوم في تطور لغاتنا . واللغات القديمة ، مثل اللاتينية ، لم تكن في حاجة الى ضمير فاعل الى جانب الفعل [1] . بل الشخص واضح في شكل الفعل . لكن حينما ضعفت أشكال الفعل تدريجيا ، أحس المرء بالحاجة الى تحديد الاشارة الى الشخص ، فأضاف الضمير الى الفعل ، ومع ذلك احتفظ في نفس الوقت بكل أشكال الفعل ذات الدلالات على الشخص . كذلك نجد أن حروف الجر تحل – الى مدى بعيد – محل أحوال الاعراب Cas ، ومع ذلك نستمر في استعمال أحوال الاعراب مع حروف الجر . ومعنى هذا أننا نعبر عن الفكرة الواحدة مرتين .

---

(١) وهذا ينطبق أيضا على اللغة العربية ، فالأصل ألا يكون الضمير بارزا ، بل مستترا : يكتب ، أكتب ، يكتبون . ولا نقول : هو يكتب ، أنا أكتب ، هم يكتبون ، الخ .

والآن قد صارت أحوال الاعراب في اللغات المنحدرة من اللاتينية الى الزوال وحلت محلها حروف الجر . وهذه نهاية تطور منطقي .

« وكل هذا يفسر تماما الاطنابات التي تبهظ كاهل لغتنا ، ولكنه لا يبرر أبدا هذه الاطنابات من الناحية المنطقية . ويتبين من هذا أن المنطق الشعبي غير المشعور به ، والذي يقوم عليه تطور لغاتنا ، يحمل في ذاته ميلا عاما للاستبعاد التدريجي للاستعمالات المزدوجة والتكرار الزائد . والمنطق الواعي يمسك بالتطور الطبيعي ، من حيث أنه يقضي عليه .

« وبالعكس ، ولكن على أساس نفس المنطق الباطن ، تحاول لغاتنا أن تخلق كلمات خاصة للتعبير عن بعض الامتثالات التي ليس لها بَعْدُ علاقة. فالاستفهام مثلا ليس له تعبير حتى الآن في لغاتنا (مثلما نجد تعبيرا عن النفي ، والشك ، الخ) ، فيما عدا تغيير ترتيب الكلام بتأخير الفاعل وهي عملية غير مؤكدة ولا ميسرة . ولهذا فان كثيرا من اللغات فيها كلمات أو تعابير صاغتها من أجل التعبير عن هذه الفكرة بخاصة : فمثلا في الانجليزية الكلمة do — وفي الدانيمركية الكلمة mon ، وفي الفرنسية est - ce - que (ويندر أن يستعمل اليوم التعبير الذي مثل rêve - je ويستبدل به التعبير est-ce-que je rêve) ، وفي اللغة [1] الفرنسية الدارجة تظهر أداة للاستفهام جيدة وهي ti- ، فمثلا J'ai ti couru j'sais-ti وذلك على غرار الغائب المفرد est-il venu. وهكذا نرى أن المنطق الباطن يسعى دائما الى استعمال مبدأ التواطؤ أو على الأقل أن يقترب منه . لكنه في هذا السبيل يعوقه دائما الاستعمال والمنقول ، أي نتائج التطور الذي جرى على مدى القرون ، الذي تحمله كل لغة في داخلها . وحتى لغاتنا الحديثة ذات التطور العالي يبهظ كاهلها بقايا الأحوال النفسية السابقة على التاريخ وعلى المنطق ، التي أنتجت هذه اللغات . أنها تتخلص من هذه البقايا ببطء شديد وعلى نحو ناقص

---

(١) وفي العربية تستعمل الكلمات : الهمزة ، وأم وهل ، وما ، ومن ، وكم ، وكيف ، وأين ، وأنى ، ومتى ، وأيان .. فاللغة العربية هي أغنى اللغات بأدوات الاستفهام .

تماما . وفقط في اللغة المصنوعة ، التي تضرب صفحا عن الماضي ، يكون من الممكن استكمال مبدأ التواطؤ بكل دقة وتحقيق كل مقتضيات المنطق . ولا يتبين المرء مقدما الى أي مستوى من التبسيط يمكن رد النحو الخاص بمثل هذه هذه اللغة ، رغم أنها تقدم كل العناصر الضرورية للتعبير الدقيق عن الأفكار ، وربما بنسبة أعلى مما تستطيعه لغاتنا المعتادة » [1] .

ومبدأ التواطؤ هذا لا ينطبق فقط على الاعراب ، بل ويمكن تطبيقه أيضا على معاني الكلمات المفردة ، وخصوصاً على حروف الجر وحروف العطف . وفي مثل هذه اللغة المصنوعة سيتجلى الوضوح والتدقيق ، اذ سيكون لكل حرف نحوي معناه بينما نحن نرى في لغاتنا أن للحرف النحوي particule معاني عديدة واستعمالات مختلفة ، مما يولد الغموض والخلط .

ويرى كوتيرا أن مبدأ التواطؤ هذا يخالف أكثر ما يخالف في مسألـــة الاشتقاق اللغوي . صحيح أنه يبدو في الظاهر أن مقتضيات المنطق مطبقة في اللغات الهندية الأوروبية ، وذلك بأن يضاف الى الجذور المعبرة عن المعاني بادئات préfixes ولواحق suffixes تعبر عن علاقات محددة ثابتة ، مثلا Atrides : نسل أتريوس، Pelopides : نسل بلوبس، مما يؤذن بأن de — هي اللاحقةالدالة على النسل أو الذرية. لكن لو كانت لغاتنا منطقية لكانت اللواحق كلها ذوات أشكال ثابتة في الدلالة على المعاني المعينة ، وفي هذه الحالة ستكون لها معان ثابتة . بيد أن الأمر ليس كذلك في الواقع : اذ الواقع هو أن البادئة أو اللاحقة الواحدة تدل على معان عديدة ، وان معنى واحدا يعبر عنه ببادئات ولواحق عديدة ، بحيث لا يوجد تواطؤ أبدا . فمثلا في الفرنسية : اللاحقة able في الكلمات potable, mangeable تدل على : « ما يمكن أن .. » (يؤكل ، يشرب)، ولكنها في الكلمات : estimable, admirable, aimable تدل على : «ما

---

(1) Louis Couturat : « Die Prinzipien der logik », in Encyclopädie der philosophichen Wissenschaften, erster Band : Logik, p. 193-195. Tübingen, Verlag B. Mohr, 1912.

يجب على الانسان أن .. ») يحبه ، يعجب به ، يحترمه) . والعلامات الدالة على أصحاب الحِرَف عديدة : فهي iste في الكلمات planiste, artiste, dentiste ، وهي ier في الكلمات Bott - ier, charpent - ier, serrur - ier وهي on- في الكلمات charr-on, forger-on وهي en في praticien, pharmacien الخ. واللاحقة الواحدة تستعمل في معان متباعدة جدا، فمثلا اللازمة ,ier- — تدل على الاناء أو الحاوي للشيء في الكلمات plum - ier, encr - ier وعلى الحرفة مثل cordonn-ier و charpentier. واللازمة ien تدل على التخصص في العمل والمهنة مثل coméd-ien و grammair-ien وعلى المقيم في مكان ، مثل : Egyptien, Brésilien, Parisien

ويناظر البادئات واللواحق في اللغات الهندية الأوروبية صيغ الأفعال في العربيـــة :

١ — فاعل : (أ) يدل على الفعل المتبادل بين طرفين : مثل ضاربه ، وخاصمه ، وحاربه .

(ب) بمعنى فعَل ، مثل قاتلهم الله : أي قتلهم ، ومثل : سافر الرجـــل .

(ج) بمعنى فعّل ، نحو : ضاعف الشيء .

٢ — تفاعل : (أ) يدل على الفعل المتبادل بين الاثنين أو بين الجماعة ، مثل : تجادلا ، تناظروا .

(ب) وعلى الفعل الصادر عن شخص أو شيء واحد ، مثل : تراءى له .

(ج) وبمعنى : أظهر ، نحو : تغافل ، تجاهل ، تمارض — اذا أظهر غفلة ، وجهلا ، ومرضا .

٣ — استفعل : (أ) بمعنى التكلف ، نحو استعظم ، أي تعظم ، واستكبر : أي تكبّر .

(ب) وبمعنى الاستدعاء والطلب : نحو استطعم ، واستسقى ، واستوهب .

(ج) وبمعنى فعل — نحو : استقرّ ، أي : قرّ .

(د) وبمعنى صار — نحو : استنوق الجمل ، واستنسر البغاث (أي صار نسرا أو شبيها به) .

٤ — افتعل : (أ) بمعنى فعل — نحو : اشتوى ، أي شوى ، اقتنى ، أي قنى ، اكتسب — أي كسب .

(ب) ويكون لحدوث صفة — نحو : افتقر ، افتتن ، أي حدث له فقر ، وحدث له فتنة .

٥ — تفعّل : (أ) يكون بمعنى فعّل — نحو : تخلصه ، اذا خلّصه .

(ب) وبمعنى التكلف — نحو : تشجع (تكلف الشجاعة) ، تجلد (تكلف الجلد) ، تحلم (أي تكلف الحلم) .

(ج) وبمعنى اتخذ — نحو : توسد التراب(اتخذه وسادة) ، تبنى فلانا (اتخذه ابنـــا) .

(د) وبمعنى تجنب — نحو : تحرّج ، تأثم ، تهجد (أي تجنب : الحرج ، والاثم ، والهجود أي النوم) .

(هـ) التمهل في الفعل — نحو : تجرّع ، تبصّر ، تسمّع ، تفهّم ، أي تمهل في فعل هذه الأمور .

(و) صار كذا — نحو : تمرّأ الرجل (أي صار ذا مروءة) ، تأيمت المرأة (صارت أيما) .

(ر) بمعنى استفعل — نحو . تنجّزه (أي استنجزه ، طلب منه انجازه) .

(ح) اعتقد أنه كذا — نحو : تعظمه (أي اعتقد أنه عظيم) .

(ط) بمعنى فعل — نحو : تهيّب (أي هاب) ، تظلمه (أي : ظلمه) [1] .

ونجتزىء بهذه الأمثلة ، وهي تدل على أن أبنية الأفعال تدل على معان مختلفة جدا ، وفي بعض الأحيان تكون متعارضة أو متناقضة في الصيغة أو البنية الواحدة : فالصيغة «تفعل» تدل على الاتخاذ كما تدل على التجنب، والصيغة : «أفعل» تدل على الصيرورة (نحو : أطفلت المرأة ، صارت ذات طفل، ألحم الرجل ، صار ذا لحم) ، وعلى السلب (مثل : أشكيته — أزلت شكايته ، أزجه — أزال منه الزج ، أعجمته — أزلت عجمته) .

وهذا يدل أبلغ دلالة على مجافاة الاشتقاق اللغوي للمبدأ الاسامي الذي يقوم عليه المنطق ، وهو مبدأ عدم التناقض . وقد تميزت اللغة العربية بباب لا نجده في اللغات الأخرى — حسب علمنا — وهو « تسمية المتضادين باسم واحد » ، وهو من أعجب خصائصها ، لأنه انتهاك فاضح لمبدأ عدم التناقض الذي هو الأصل الذي ينبني عليه كل تفكير منطقي سليم . وكما قال الثعالبي ان ذلك من سنن العرب المشهورة ، كقولهم : الجون : للأبيض والأسود . — والقروء : للاطهار ، والحيض . — الصريم : لليل ، والصبح.— والخيلولة : للشك واليقين ..— والند : المثل والضد ، وفي القرآن : « وتجعلون لله أندادا » على المعنيين . — والزوج : الذكر ، والأنثى . — والقانع : السائل ، والذي لا يسأل ، والناهل : العطشان ، والريان » [2] .

وقد خص السيوطي باب الأضداد بفصل طويل ممتاز في كتابه « المزهر » (جـ ١ ص ٣٨٧ — ٤٠٢ ، القاهرة ط ٤ ، سنة ١٩٥٨ م) استوعب مختلف

---

(١) راجع في هذا : الثعالبي « فقه اللغة وسر العربية » ، ص ٣٤٠ — ٣٤٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٤ ، السيوطي : « همع الهوامع » جـ ٢ ص ١٦١ — ١٦٢٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ، ابن الحاجب : « الشافية من علمي الصرف والخط » جـ ٢ ص ٤٠ وما يتلوها ، ابن قتيبة : « أدب الكاتب » ص ٣٤٥ وما يتلوها ، القاهرة ١٣٤٦ هـ ، ابن جني : « المنصف » جـ ١ ص ٩٠ وما بعدها .

(٢) الثعالبي : « فقه اللغة » ص ٣٤٨ — ٣٤٩ . القاهرة سنة ١٩٥٤ .

الآراء في هذه الظاهرة الفذة . لقد حار علماء العربية في تفسيرها : فقال البعض إنها من الألفاظ المشتركة equivoques ، « والمشترك يقع على شيئين ضدين ، وعلى مختلفين غير ضدين : فما يقع على الضدين : كالجون ، وجلل ، وما يقع على مختلفين غير ضدين : كالعين » (ج ١ ص ٣٨٧) . وأشار ابن فارس في « فقه اللغة » الى انكار ناس لهذه الظاهرة فقال : « من سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد ، نحو الجون : للأسود ، والجون : للأبيض . قال : وأنكر ناس هذا المذهب وأن العرب تأتي باسم واحد لشيء وضده»[1] . ويقول انه جرد كتابا لذكر ما احتج به أصحاب هذا الرأي ، ولكنه لم يصلنا . وعلى كل حال فهذا يدل على أن هذه الظاهرة بدت غريبة أو مستحيلة .

وكان من شأن مبدأ التواطؤ أن يجعل البادئة أو اللاحقة الواحدة (في اللغات الهندية الأوروبية) أو الصيغة الواحدة (في اللغة العربية) دالة على معنى واحد : فلصاحب المهنة تستعمل لاحقة ، وللحاوي للشيء لاحقة خاصة ، وللمقيم في المكان لاحقة خاصة ، وهكذا . فمثل هذه اللغة المصنوعة على هذا النحو ، ستكون – هكذا يرى كوتيرا – أوضح وأكثر منطقية ، وأشد انتظاما من أية لغة من لغاتنا المعتادة الطبيعية . صحيح أنها ستكون صناعية ، لكن سيكون شأنها شأن الاسامي الكيماوية ، والمصطلحات الفنية في الطب أو النبات أو سائر العلوم .

وفي اشتقاق اللغات الهندية الأوروبية يضطر المرء الى وضع تمييز أساسي بين صنفين من الكلمات : الجذور الاسمية ، وهي التي تدل على ماهيات ، ثم الجذور الفعلية ، وهي التي تدل على نشاط أو أحوال أو اضافات . وهذا التمييز يناظر في جملته التقسيم الى أصناف (أو تصورات) والى اضافات relations . والأخيرة تنشىء الأفعال مباشرة، بينما الأولى تولد الأسماء ،

---

(١) السيوطي : « المزهر » ج ١ ص ٣٨٧ .

اعني الأسماء والصفات في النحو. والعلاقة وثيقة جداً بين الاسم والصفة : ففي الفرنسية مثلا : (une) blonde, (une) belle, (un) veuf, (un) aveugle, (un) avare
وفي العربية يكفي للانتقال من الصفة الى الاسم مجرد اضافة «أل» التعريف (الـ) جميل ، (الـ) باحث ، (الـ) فاصل ، الخ . — أما الجذور الفعلية فتؤلف صنفا محدودا في اللغة الفرنسية ، مثل : aimer, courir, parler, dormir. ومن الممكن تحويلها الى أسماء فنقول على التوالي : amour, course, parole, sommeil. بيد أن هذه الأسماء انما تعبر عن « واقعة » النوم ، الكلام ، الخ ، أي أنها تحيل النشاط الى موضوع أو تصور فتفقده صفة الفعل . لكن للغة العربية ، شأنها في هذا شأن اللغة الألمانية ، ميزة كبرى على اللغة الفرنسية في هذا الباب : وهي أننا في اللغة العربية (كما في الألمانية) نستطيع أن نحيل أي مصدر الى اسم ، بينما لا نستطيع ذلك في الفرنسية ، الا في أحوال محددة ، مثل le boire, le dormir, le manger لكنك لا تستطيع أن تقول le supporter أو le couronner, le pencher, le saluer بينما نظائرها في العربية والألمانية موجودة. ومن هنا تضطر الفرنسية في مثل هذه الأحوال الى استعمال جمل طويلة للدلالة على ما تعبر عنه العربية والألمانية بلفظ واحد ، وذلك باستخدام العبارة .. le fait de متلوة بالفعل المراد تحويله الى اسم .

ولهذا فاني عانيت صعوبة شديدة في التعبير بالفرنسية عن كثير من المعاني الواردة في مذاهب المتكلمين المسلمين ، اذ تقوم هذه المعاني على مصادر محولة الى أسماء ، وهو أمر لا يتم في الفرنسية الا بالنسبة الى عدد محدود بالسماع والاستعمال . ومثل هذه الصعوبة عاناها الفلاسفة والكتاب الفرنسيون الذين يكتبون في الفلسفة الوجودية ، لأنها — لدى الفلاسفة الوجوديين الألمان — تستخدم كثيرا المصادر المحولة الى أسماء

(das) Existieren, (das) Möglich-sein, (das) Raumgeben,
(das) Betroffenwerden, (das) Bewendenlassen

كذلك نجد صعوبة بالغة في اشتقاق الفعل من الاسم في اللغات الهندية

الأوروبية ، ويتم الأمر على خلاف كل منطق . فلننظر مثلا في الأفعال الستة الآتية ، المشتقة من أسماء :

(a) Patronner = être patron

(b) aveugler = rendre aveugle

(c) plumer = enlever les plumes

(d) fleurir = produire des fleurs, garnir de fleurs

(e) saler = ajouter du sel

(f) couronner = orner d'une couronne

ومن هذه الأمثلة يتبين كيف أن اشتقاق اسم من فعل في اللغة الفرنسية مثلا يؤدي الى معان متباينة أشد التباين ، هي على التوالي : a) صار كذا ، b) جعله كذا ، c) نزع منه كذا ، d) أنتج كذا ، e) أضاف كذا f) زينّه بكذا . فما أشد تباين هذه المعاني ، رغم أن طريقة الاشتقاق واحدة فيها كلها ! وليس أشد من هذا انتهاكا لمبدأ التواطؤ ، وبالتالي للمنطق . لقد كان المنطق يقضي بأن يكون المدلول واحدا لكل فعل مشتق على هذه الطريقة . ونظائر هذا في اللغة العربية ، الصيغة : « فعّل » (بتشديد العين) فهي تدل عـــلى :

(أ) جعله كذا — في كلمات مثل : بغّض ، شبّه ، سوّد ، حرّك ، مزّق .

(ب) زينه بكذا — في كلمات مثل : توّج ، نصّب ، وفّر ، زوّد .

(ج) صار كذا — في كلمات مثل : برّز (في كذا) ، عمّر (صار ذا عمر طويل) .

(د) فعل كذا : حمّد (فعل الحمد) ، أوّل (فعل التأويل) ، صرّح (قال قولا صريحا) .

(هـ) التكثير – في مثل : غلّق (الأبواب) ، ذبّح (الأبناء) .

(و) التقصير – في مثل : فرّط .

(ز) نسبه الى كذا – في مثل : ظلّمه (نسبه الى الظلم) ، جهّله (نسبه الى الجهل). وكذلك الحال في سائر أبنية الأفعال ، كما ذكرنا من قبل .

وقد لاحظ السيوطي أن اشتقاق الأفعال من الأسماء : أو على حد تعبيره : من الجواهر ، قليل جدا في العربية . قال: «اشتقاق العرب من الجواهر قليل جدا .. ومن الاشتقاق من الجواهر قولهم : استحجر الطين ، واستنوق الجمل »[1] .

ولصياغة الفعل من الاسم ، كان العرب في الغالب يتبعون ما يلي :

١ – تجريد الاسم من الحروف الزائدة .

٢ – ثم صياغة الحروف الباقية بعد ذلك بصيغة من صيغ الأفعال ، دون تقيد بأنواع منها : اذ نجد الأوزان كلها : فعل (برق) ، فعّل (توّج) ، تفعّل (تمذهب) ، افتعل (استاف)، استفعل (استحجر) ، تفعلل (تمنطق ، أي درس المنطق وصار عالما به) ، انفعل (اعتزل – صار على مذهب المعتزلة) ، أفعل (أنجد – سار في نجد) وهكذا .

من هذه الشواهد كلها يتبين أن لغاتنا العادية لا تساير المنطق في كثير من الأوضاع ، بل قد تذهب أحيانا الى حد الانتهاك العمدي الصريح لمبادىء العقل، كما رأينا .

ومن هنا دعا البعض ، مثل كوتيرا ، الى ايجاد لغة صناعية للعلم ، نتخلص فيها من كل ألوان المخالفات للمنطق ، التي أتينا على ذكرها ، لغة تتسم

---

(١) السيوطي : « المزهر في علوم اللغة وأنواعها » جـ ١ ص ٣٥٠ ، الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٨ هـ – سنة ١٩٥٨ م بالقاهرة .

بالوضوح ، والمنطقية ، واتباع مبدأ التواطؤ باستمرار في كل تراكيبها واشتقاقاتها وتكوين المشتقات فيها من الجوامد ؛ لغة ، فضلا عن ذلك ، تكون أسهل من أية لغة عادية ، ويسهل على الغالبية العظمى من الناس تعلمها ، فتصبح أداة دقيقة للتفاهم الدولي. وكما قال هـ . شوخرت H. Schuchardt إن اللغة الدولية صارت حاجة ملحة للعلم ، وللحياة العملية . ثم ــ هكذا يقول كوتيرا ــ «اليست اللغة العلمية في غالبيتها لغة مصنوعة ؟ أليس كل علم مضطرا ، خلال تطوره ، الى صنع لغته الخاصة به ؟ ان مثل هذه اللغة تتجاوب مع أسمى حاجات العقل ، ومع مطالب الحياة المعتادة ؛ انها تسعى الى تحقيق المثل الأعلى للغة الانسانية ، وبازائها ستكون لغاتنا المعتادة محاولات غامضة مشوشة ، ان صدقت هذه الجملة العميقة التي تقول : « ما أرادته اللغة حطمته اللغات » . وهل في وسع امرىء أن يشك في أن اللغات لم تحقق المثل الأعلى من اللغة الا على نحو ناقص كل النقص ؟ ان اللغة ، التي ظلت ردحا طويلا ينظر اليها بعض العلماء برهبة مستعبدة صوفية ، ما هي الا أداة من أدوات الفكر ، ومن حق الفكر أن يشكلها ويعدل فيها حسب حاجاته وما ييسر له علمه . واذا كان البحث في اللغات يعلمنا كيف تكونت اللغات في الواقع وتطورت ، فان من شأن المنطق أن يبين كيف ينبغي أن تكون اللغة من أجل أن تكون تعبيرا صادقا عن التفكير . صحيح أن الملاحظة والتحليل الدقيق لأشكال اللغة يلقيان الضوء على عمليات التفكير . لكن للعقل الإنساني الحق في أن يحسن هذه الأداة كما يحسن سائر الأدوات التي يستعملها ، حتى تؤدي الغرض منها على أكمل وجه .

« وعلى هذا النحو يستطيع المنطق ، مثل سائر العلوم ، أن يطبق تطبيقا عمليا ، بأن يعمل على ايجاد ونشر لغة منطقية دولية ، تؤدي دورها في تقدم الحضارة »[1] .

وبهذه الآمال العريضة ختم كوتيرا بحثه عن العلاقة بين اللغة والمنطق . لكنها ان تحققت الى حد كبير في الرياضيات وفي العلوم الفيزيائية والكيماوية والحيوية ،

---

(١) البحث المذكور ص ٢٠١ .

فلا تزال اللغات العادية تتأبى على هذا المنطق وعلى انشاء نحو عقلي خاضع للمنطق .

• • •

ونحن في كتابنا « المنطق الصوري والرياضي » قد استعرضنا تاريخ المحاولات التي بذلت لايجاد النحو العقلي سواء لدى اليونان ، ولدى الأوروبيين في العصر الحديث ، وأشرنا اشارة اجمالية للمحاولات التي تمت بالنسبة الى النحو العربي . ولنورد هاهنا شواهد على ما بذله النحاة العرب في هذا السبيل .

ان النحاة العرب قد أقاموا أدلة النحو على ثلاثة : نقل ، وقياس ، واستصحاب حال .

« والنقل هو الكلام العربي الفصيح المنقول بالنقل الصحيح ، الخارج عن حد القلة الى حد الكثرة. فخرج عنه اذن ما جاء في كلام غير العرب من المولدين ، وما شذ من كلامهم ، كالجزم بـ « لن » ، والنصب بـ « لم » . قرىء في الشواذ « ألم نشرح .. » بفتح الحاء ، وكالجر بـ « لعل » كما في : « لعل أبي المغوار منك قريب » .

وقال : علَّ صروف الدهر أو دولاتها .

وكنصب بعضهم جزئي : « لعل » و « ليت » قال :

يا ليت أيام الصبا رواجعا »[1] .

والنقل ينقسم الى تواتر ، وآحاد . والتواتر هو لغة « القرآن الكريم وما تواتر من ألسنة وكلام العرب . وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحو يفيد العلم»[2]. واشترطوا للنقل شروطا : من حيث عدد النقلة والعدالة .

---

(١) ابن الانباري (المتوفى سنة ٥٧٧ هـ) : « لمع الأدلة » ص ٨١ – ٨٢ . دمشق ، سنة ١٩٥٧ م.
(٢) الكتاب نفسه ، ص ٨٣ .

أما القياس فهو حمل فرع على أصل لعلة ، واجراء كلم الأصل على الفرع ، أو هو « الحاق الفرع بالأصل لجامع ». ولا بد في كل قياس من أربعة أشياء : أصل ، وفرع ، وعلة ، وحكم . وذلك مثل أن تركب قياسا في الدلالة على رفع ما لم يسم فاعله ، فتقول : « اسم أسند الفعل اليه مقدما عليه ، فوجب أن يكون مرفوعا ، قياساً على الفاعل » . فالأصل : هو الفاعل ، والفرع : هو ما لم يسم فاعله ، والعلة الجامعة هي : الاسناد ، والحكم هو : الرفع . والأصل في الرفع أن يكون للأصل الذي هو الفاعل ، وانما أجرى على الفرع الذي هو : ما لم يسم فاعله — بالعلة الجامعة ، التي هي الاسناد . وعلى هذا النحو تركيب كل قياس من أقيسة النحو [1] » .

والنحو كله قياس ، كما قال ابن الأنباري ، ولهذا قيل في تعريف النحو أن « النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب . فمن أنكر القياس ، فقد أنكر النحو . ولا نعلم أحدا من العلماء أنكره لثبوته بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة » [2] .

والذين أنكروا القياس في النحو اعترضوا بما يلي :

١ — لو جاز حمل الشيء على الشيء بحكم الشبه ، لما كان حمل أحدهما على الآخر بأولى من صاحبه : فانه ليس حمل الاسم المبني — لشبه الحرف على الحرف في البناء — بأولى من حمل الحرف — لشبه الاسم على الاسم في الاعراب . وكذلك ليس ترك التنوين فيما لا ينصرف — لشبه الفعل — بأولى من تنوين الفعل لشبه الاسم . » (الكتاب نفسه ، ص ١٠٠) .

وبعبارة أوضح : اذا كنتم مثلا تمنعون من الصرف بعض الأسماء لشبهها بالفعل ، فلماذا لا تنونون الفعل بشبهه بالاسم — ما دام الأمر أمر مشابهة ؟

ويجيب ابن الانباري على هذا الاعتراض بقوله انه ظاهر الفساد ، « لأن

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ٩٣ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٩٥ .

الاعتبار في كون أحدهما محمولا على الآخر ان يكون المحمول خارجا عن أصله الى شبه المحمول عليه ، فالمحمول أضعف لخروجه عن أصله الى شبه المحمول عليه ، والمحمول عليه أقوى لأنه لم يخرج عن أصله الى شبه المحمول. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر ، كان حمل الأضعف على الأقوى ، أولى من حمل الأقوى على الأضعف . وعلى هذا يخرج ما ذكرتموه من حمل الاسم على الحرف في البناء ، دون حمل الحرف على الاسم في الاعراب . وذلك أن الاسم لما خرج عن أصله قوي في بابه . فلما وجب حمل أحدهما على الآخر ، كان حمل الاسم على الحرف في البناء — لضعفه في بابه ونقله عن أصله — أولى من حمل الحرف على الاسم في الاعراب لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله . وكذلك أيضا ما لا ينصرف : لما خرج عن أصله الى شبه الفعل من وجهين ، ضعف في بابه . والفعل لما لم يخرج عن أصله قوى في بابه . فلما وجب حمل أحدهما على الآخر — كان حمل ما لا ينصرف على الفعل في حذف التنوين — لضعفه في بابه وخروجه عن أصله — أولى من حمل الفعل على الاسم في دخول التنوين لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله » . (ص ١٠١ — ١٠٢) .

٢ — « اذا كان القياس حمل الشيء على الشيء بضرب من الشبه ، فما من شيء يشبه شيئاً من وجه الا ويفارقه من وجه آخر ، فان كان وجه المشابهة يوجب الجمع ، فوجه المفارقة يوجب المنع . وليس مراعاة ما يوجب الجمع — لوجود المشابهة — بأولى من مراعاة ما يوجب المنع لوجود المفارقة . فان : ما لم يسمَّ فاعله ، وان أشبه الفاعل من وجه ، فقد خالفه وفارقه من وجه . فان كان وجه المشابهة يوجب القياس ، فوجه المفارقة يوجب منع القياس » (ص ١٠٠ — ١٠١) .

ويرد ابن الانباري على هذا الاعتراض بقوله : « انما يجب القياس عن اجتماعهما في معنى خاص ، وهو معنى الحكم ، أو ما يوجب غلبة الظن . والافتراق الذي ذكرتموه انما هو افتراق لا في معنى الحكم ، أو ما يوجب

غلبة الظن . والافتراق لا في معنى الحكم ولا ما يوجب غلبة الظن لا يؤثر في جواز الجمع . وعلى هذا يخرج ما مثلّم به من قياس ما لم يسمّ فاعله على الفاعل في الرفع : فانه وان كان يشابهه من وجه ويفارقه من وجه ، الا أن الوجه الذي يوجب القياس من المشابهة – أولى من الوجه الذي يمنع من جواز القياس من المفارقة ، وذلك أن المعنى الموجب للقياس من المشابهة هو الاسناد ، وهو المعنى الخاص الذي هو معنى الحكم في الأصل . وأما المعنى الذي يوجب منع القياس من المفارقة فليس بمعنى الحكم ولا له أثر في الحكم بحال . فلهذا كان قياس ما لم يسمّ فاعله على الفاعل في الرفع أولى من منعه » (١٠٣ – ١٠٤) .

٣ – « لو كان القياس جائزا ، لكان ذلك يؤدي الى اختلاف الأحكام ، لأن الفرع قد يأخذ شبها من أصلين مختلفين اذا حمل على كل واحد منهما وجد التناقض في الحكم . وذلك لا يجوز ، فان « ان » الخفيفة المصدرية «شبه» « أنّ » المشددة من وجه ، وتشبه « ما » المصدرية من وجه ، « وانّ » المشددة معملة ، « وما » المصدرية غير معملة . فلو حملنا « ان » الخفيفة على « أنّ » المشددة في العمل وعلى « ما » المصدرية في ترك العمل ، لأدى ذلك الى أن يكون الحرف الواحد معملا وغير معمل في حال واحدة . وذلك محال » (ص ١٠١) .

ويرد ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله : « هذا ظاهر الفساد أيضا ، لأنه لا يمكن أن يلحق بهما ، وانما يُلحق بأقواهما وأكثرهما شبها : لأنه لا يتصور أن يستويا من كل وجه ، بل لا بد أن يزيد أحدهما على الآخر ، فلا يؤدي ذلك الى تناقض الأحكام . وعلى هذا يخرج ما مثلّم من حمل « أن » الخفيفة المصدرية على « أنّ » المشددة المصدرية في العمل وعلى « ما » المصدرية في ترك العمل . فان « أن » الخفيفة ، وان أشبهت « أنّ » المشددة في المصدرية ، كما أشبهت « ما » في المصدرية ، الا أن شبهها لـ « أنّ » المصدرية أكثر من شبهها لـ « ما » المصدرية ، لأنها أشبهتها لفظا ومعنى ، وان كان لفظها ناقصا مخففا » (ص ١٠٤) .

ويلاحظ على هذه الاعتراضات والردود عليها أنها تقوم كلها على أدلة عقلية ، مما يدل على المدى الذي ذهب اليه تغلغل النزعة العقلية في تفسير القواعد النحوية . والواقع أن كتاب « لمع الأدلة » لأبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الانباري (المتوفي سنة ٥٧٧ هـ) يقدم نماذج جيدة للنحو العقلي الموغل في التحليل الذي وصل اليه النحو العربي في القرن السادس .

لقد أنشأ النحويون العرب علما تمهيديا للنحو ، سموه « أصول النحو » ، يناظر تماما « علم أصول الفقه » بالنسبة الى الفقه . والغرض من « أصول النحو » بيان الأصول العقلية التي انبنت عليها القواعد النحوية .

ولابن الأنباري في هذا الباب اليد الطولى ، خصوصا في كتابه « أسرار العربية » [1] . ومن بعده جاء السكاكي في « مفتاح العلوم » فحرص على بيان الأسباب العقلية للقواعد النحوية والأوضاع اللغوية . فهو في خاتمة باب « علم النحو » مثلا « يتعرض لبيان علة وقوع الاعراب في الكلم » ، وعلة كونه في الآخر ، وعلة كونه بالحركات أصلا ، وعلة كونه في الأسماء أصلا ، وعلة كون السكون للبناء أصلا ، وعلة كون الفعل في باب العمل أصلا ، وعلة توزيع الرفع والنصب والجر ، وعلة أنواع الاعراب المختلفة [2] . وسيواصل السعي في هذا المضمار موفق الدين بن يعيش (المتوفي سنة ٦٤٣ هـ) وذلك في شرحه على كتاب «المفصل» للزمخشري، وهنا نجد صورة كاملة لنحو عقلي للغةالعربية .

لكن المتتبع لتعليلات هؤلاء النحويين لقواعد النحو والصرف ولحركات الاعراب ، بل وللتفسير العقلي للشواذ الواردة على هذه القواعد يشعر بأن الكثير منها مفتعل ، لكنها محاولة على كل حال لايجاد نحو عقلي ولبيان ما في قواعد العربية من منطق .

---

(١) ابن الانباري « أسرار العربية » ، نشرة بهجة البيطار ، دمشق ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق . .

(٢) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (المتوفي سنة ٦٢٦ هـ) : « مفتاح العلوم » ص ٦٦ — ٧٦ القاهرة سنة ١٩٣٧ .

خاتمة :

والآن ، اذا أردنا أن نلخص النتائج التي وصلنا اليها من خلال هذا الاستعراض للنظريات المختلفة المتعلقة بالصلة بين المنطق واللغة بوجه عام — لقلنـــا :

١ — ان اللغة وان كانت اداة الفكر ، فانها لا تخضع دائما لمبادئه ، بل تكسرها احيانا عن عمد ، واخرى عن تطور غير واع .

٢ — ان المحاولات العديدة لايجاد نحو عقلي ، أو لتعليل التراكيب والقواعد اللغوية والنحوية بطريقة عقلية ، لم تفلح في « تعقيل » اللغة تعقيلا تاما ، أذ لا بد من أن نخلي هامشا واسعا للمنقول الجماعي غير الواعي ، الى جانب القياس العقلي والتطبيق المنطقي .

٣ — انه لا بد من التفرقة بين اللغة المعتادة ، واللغة العلمية : الأولى طبيعية وبالتالي تتأبى احيانا على الدخول في القوالب العقلية الدقيقة ، بينما اللغة العلمية لغة صناعية (أو مصنوعة) ولهذا فانها تلتزم بالمباديء المنطقية .

٤ — انه اذا كان لنا أن ننشيء لغة مثالية فلا بد أن تقوم على مبدأين : مبدأ التواطؤ Eindeutigkeit أي : العلامة الواحدة للمعنى الواحد ، ومبدأ القلب الذي يقول ان كل اشتقاق للمعنى يجب أن يقابله اشتقاق للشكل ، أعني اضـــافة أو حذف عنصر في الكلمة ، فهذا هو معنى مبـــدأ القلب principe de reversibilité : وعلى هذين المبدأين قامت محاولات ايجاد لغةدولية تتوافر فيها كل هذه الخصائص . بيد أنها لم تفلح حتى الآن في فرض نفسها . وانا لنجد في « معجم الفلسفة » لاستاذنا لا لاند Lalande عند نهاية كل مصطلح فلسفي جذراً دولياً لهذا المصطلح ، وفيما عدا هذا التطبيق لا نكاد نجد تطبيقا آخر . وبالجملة فان هذه الفكرة المثالية قد ضاعت وذهبت بذهاب اصحابها ، شأن كل الاحلام النبيلة التي جالت بعقول المفكرين .

٥ ـ وانه ـ الى ان تتم محاولة هذه اللغة الدولية ـ فمن الممكن العمل على تطبيق هذه الفكرة على كل لغة ، بالقدر الذي تسمح به روح هذه اللغة ودرجة تطورها . صحيح أن هذا من شأنه أن يباعد بين الاوضاع التقليدية ، بما فيها من شواذ كثيرة ، وبين الأوضاع الجديدة المنطقية . ولكن هذا الامر لا قيمة له بالنسبة الى الفوائد العديدة جدا من صياغة قواعد اللغة على أساس ذينك المبدأين : مبدأ التواطؤ ، ومبدأ القلب . وليكن ذلك فاصلا بين عهدين في تطور اللغة الواحدة : اللغة القائمة على الاستعمال والتقليد والنقل ، واللغة القائمة على المنطق الدقيق .

ان قيمة اللغة هي في قدرتها على التعبير المحكم الدقيق عن المعاني والأفكار ، وليست في كثرة مترادفاتها ، ولا في وجود اضداد بها ، ولا في تأبيها على القواعد المحكمة الثابتة . واللغة اداة ، والاداة ينبغي ألا تتحول الى غاية ، ولا أن تتعارض مع سيدها ـ وهو الفكر أو المنطق .

• • •

الفصل الثاني

أحدث النظريات

في فلسفة التاريخ

حين نتحدث عن فلسفة التاريخ نقصد تاريخ الانسان ، لأنه الكائن الواعي الوحيد بين الموجودات ، ولا فلسفة حيث لاوعي ، ولهذا فلا محل للحديث عن « فلسفة » التاريخ بالنسبة الى غير الانسان .

والانسان بدوره تاريخي ، لأنه انما يعمل في الزمان ، ولا تاريخ الا بالزمان. ومن هنا ارتبطت كل نظرية في التاريخ بنظرية في الزمان :

١ - هل للزمان بداية ونهاية ؟

من أجابوا بالايجاب انقسموا الى فريقين :

أ - فريق حسبوا هذه المدة وفقا لأحداث ومقاصد معينة ، وهو فريق أصحاب النظرات الدينية في الزمان وفي التاريخ ، الذين ربطوا الزمان بالخلق الأول وبمصير الانسان في الدنيا وبنهاية يرتبط بها حساب وعقاب وثواب . ومن أبرز ممثليه **فيلون** (حوالي ٢٥ ق.م - ٥٠ بعد الميلاد) بالنسبة الى اليهودية ،

والقديس أوغسطين (٣٥٤ – ٤٣٠) بالنسبة الى المسيحية، وابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ) بالنسبة الى الاسلام .

ب – وفريق ربطوا تلك المدة بأحداث فلكية كونية ، بمعزل عن كل المعاني الدينية ، كما هو الشأن لدى علماء الفلك والانثروبولوجيا الفلسفية وعلماء الحياة ، ومن حذا حذوهم من المؤرخين المتأثرين بالعلوم الفزيائية والطبيعية ، مثل رينان (١٨٢٣ – ١٨٩٢) Renan وأرنست هكل Ernst Haekcel (١٨٣٤ – ١٩١٩) .

٢ – هل للتاريخ مسار واحد ، أو التاريخ دوائر ؟

فمن قالوا بالأولى تصوروه معرضا للروح المطلقة وهي تفض مضمونها على مر الزمان اللامتناهي ، وأبرز ممثلي هذا الاتجاه هيجل (١٧٧٠–١٨٣١) . ومن قالوا بالثانية تصوروه دوائر اما مقفلة هي الحضارات المختلفة ، أو دوائر يفضي بعضها الى بعض ولها عودات Ricorso : وبالفكرة الاولى قال اشبنجلر (١٨٨٠ – ١٩٣٦) ، وبالثانية قال ڤيكو Vico (١٦٦٨ – ١٧٤٤) .

* * *

وفي داخل هذه الاطارات العامة أثيرت مشاكل فلسفة التاريخ :

١ – وأولها مشكلة النسبية في التاريخ وبخاصة ما يتعلق منها بالقيم . فأفضت الى نظريات دلتاي في نقد العقل التاريخي (١٨٣٣ – ١٩١١) وبدلتاي تبدأ فلسفة التاريخ المعاصرة . ونظريات اشبنجلر في نسبية القيم الى الحضارة المنبثقة فيها ، وآراء ماكس ڤيبر Weber (١٨٦٤ – ١٩٢٠) في الربط بين التاريخ والاجتماع ، وما ذهبت اليه المادية التاريخية عند كارل ماركس (١٨١٨–١٨٨٣) وفريدرش انجلز (١٨٢٠ – ١٨٩٥) من الربط بين الاقتصاد المادي والتاريخ ؛

وما قال به كارل مانهيم من اجتماعية المعرفة ، وآراء بندتو كروشه (١٨٦٦ – ١٩٥٢) في التاريخية المطلقة .

٢ – وثانيها مشكلة العلية في التاريخ – وتندرج تحتها الاشكالات والخواطر التي حفلت بها دراسات توينبي (ولد سنة ١٨٨٩) وكارل پوپر Karl Popper

٣ – وثالثها مشكلة التقدم والتخلف في مجرى التاريخ : هل هناك خط للتقدم يستمر قدما ؟ أو ثم تقدم وتخلف دون قاعدة ولا قانون ؟ وما من فيلسوف في التاريخ الا وتعرض لهذه المشكلة اما لماما واما تفصيلا .

٤ – ورابعها امكان التنبؤ بما سيكون عليه التاريخ . وفي هذا ذهب البعض الى التفاؤل ، والبعض الآخر الى التشاؤم ، والبعض الثالث زعم انه بمعزل عن كليهما ، وانه تنبأ تنبؤات موضوعية غير تقويمية . ومن الذين برزوا في هذا المجال : توكفيل (١٨٠٥ – ١٨٥٩) ويعقوب بوركهرت (١٨١٨ – ١٨٩٧) وفريدرش نيتشه (١٨٤٤ – ١٩٠٠) وأخيرا كارل يسپرز (١٨٨٣ – ١٩٦٩) .

وفيما يلي نعرض لآراء طائفة من فلاسفة التاريخ المعاصرين * .

١ – ڤلهلم دلتـــاي

ونبدأ بڤلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey لأنه رائد التيارات المعاصرة في فلسفة التاريخ في المانيا .

هدف دلتاي الى أن يقوم بالنسبة الى التاريخ بما فعله كَنْت (١٧٣٢ – ١٨٠٤) الى العقل الانساني المجرد ، وذلك بأن يقوم « بنقد للعقل التاريخي » هو

---

* نظرا الى اننا الفنا كتابا عن اشبنجلر (ط ١ سنة ١٩٤١) فلن نذكره هنا مكتفين بالاحالة الى كتابنا .

بمثابة تكملة « لنقد العقل المحض » لكنت Kant .

وابتدأ من هذه الحقيقة وهي « ضرورة فهم الانسان بوَصْفه موجودا تاريخيا في جوهره ، وأن وجوده لا يتحقق الا في جماعة » [1] . وراح يدرس « علوم الروح » على أساس تاريخية الوجود الانساني ، بمعنى أن للإنسان بعدا أساسيا هو التاريخ ، فينبغي دراسة العقل الانساني من زاوية التاريخ . فالطبيعة غريبة عن الانسان ، ويستطيع المرء ادراكها بواسطة الملاحظة الحسية ، اما العالم التاريخي الاجتماعي فهو عالم الانسان، ولا يمكنه ادراكه الا من الداخل.[2] ولهذا فان العلاقة بين الانسان والموضوع ، في العلوم الروحية ، علاقة مباشرة ، لأن هذا الموضوع هو التجربة الانسانية الحية . ومن هنا فان الاساس في العلوم الروحية هو التجربة الحية Erlebnis ، ويقصد بها الاحوال والعمليات والنشاطات الباطنة كما نستشعرها ونحياها ونعيها .

ويعرف دلتـــاي العلوم الروحية Die Geisteswissenschaften بأنها « مجموع الدراسات التي موضوعها هو حقيقة التاريخ والمجتمع » [3] ، وتسمى بالفرنسية « العلوم الاخلاقية » Sciences morales .

وعلى الرغم من أن العلوم الروحية قد تتناول بعض الأشياء والعمليات الفيزيائية، فإنها انما تتناولها من حيث هي آثار أو ذات علاقة بتحقيق الاغراض الانسانية ، او تفيد في التعبير عن الافكار والمشاعر الانسانية . واذن لا تهتم الدراسات الانسانية (= العلوم الروحية) بالظواهر الفيزيائية الا من حيث صلتها بالوعي الانساني ، وخصوصا من حيث هي تعبيرات من خلالها يمكن فهم هذا الوعي .

---

(١) Der Junge Dilthey, p. 124. Leipzig & Berlin, Teubner, 1933.

(٢) راجع لدلتاي : « مجموع مؤلفاته » ج ١ ص ٣٦ — ٣٧ . Gesammelte Schriften

(٣) دلتاي : « مجموع مؤلفاته » ج ١ ص ٤ .

وهذه العلوم الروحية متنوعة جدا : اذ تشمل علوما فنية مثل النحو والخطابة ، وعلوما معيارية مثل الأخلاق والنظريات السياسية والنقد الادبي ، وعلوما تعميمية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد ، وعلوماً تاريخية بالمعنى الضيق مثل التراجم والتراجم الذاتية والتواريخ .

. والدراسات [1] الانسانية تجمع بين ثلاثة أصناف متمايزة من التقريرات . فصنف منها يقرر حقائق موجودة في الادراك الحسي : وهذا يؤلف العنصر التاريخي في المعرفة . وصنف يوضح العلاقات المطردة بين أجزاء من هذه الحقيقة ، يميزها بالتجريد : وهذا يؤلف العنصر النظري . والصنف الثالث يعبر عن الاحكام التقويمية والقواعد المفروضة : ويتضمن العنصر العملي في الدراسات الانسانية . وعلى هذا فان العلوم الروحية (= الدراسات الانسانية) تتألف من أقوال تعبر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية وقواعد .

وملكة المعرفة في الدراسات الانسانية هي الانسان كله. والأعمال العظيمة التي تمت فيها لم تنشأ عن العمليات العقلية وحدها ، بل عن قوة الحياة الشخصية .

تاريخية الانسان :

والانسان الفرد تاريخي في جوهره ، لأنه يعيش في الزمان ، ويتحدد بأحوال وظروف معينة ، ووجوده عملية زمنية تتحدد بالميلاد والموت ، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماض وحاضر ومستقبل ، وتجري هذه العملية في اطار علاقاته مع الآخرين ، وعلاقاته مع الطبيعة . ولما كان الفرد

---

(١) راجع دلتاي : « مجموع مؤلفاته » ج ١ ص ٢٦ — ٢٧ ، الفصل السادس من « المدخل الى العلوم الروحية » . وسنستعمل أحيانا كلمة « الدراسات الانسانية » — بوصفها الاستعمال الأكثر شيوعا اليوم— بدلا من كلمة « العلوم الروحية » التي استعملها دلتاي ويكثر استعمالها في اللغة الالمانية .

كذلك ، فان العلاقات بين الأفراد هي أيضا علاقات تاريخية . وحياة الانسان حياة تاريخية ، وعالم الانسان اذن هو عالم التاريخ .

واتساقا مع هذه التاريخية ، يرفض دلتاي المباديء المطلقة والقيم المطلقة ، وينكر النظرة التي « ترى مهمة التاريخ في التقدم من قيم والتزامات ومعايير وخبرات نسبية الى قيم والتزامات ومعايير مطلقة ... صحيح ان التاريخ يعرف أقوالا مفادها وجود قيمة او معيار او خير مطلق. وهذه الاقوال تظهر في كل مكان في التاريخ – مرة على ان ذلك صادر عن ارادة الهية ، ومرة أخرى بالاستناد الى نظرة عقلية في الكمال ، او الى نظام غائيّ للعالم ، او الى معيار – مقبول قبولا كليا – لسلوكنا القائم على أساس عال على الوجود . بيد أن التجربة التاريخية تعرف العملية فقط ، عملية اصدار هذه الاقوال : ولكنها لا تعرف شيئا عن صحتها المطلقة (المزعومة) . ولما كانت تتابع عملية تشكيل مثل هذه القيم المطلقة والخبرات او المعايير ، فانها تلاحظ بالنسبة الى كثير منها كيف انتجتها الحياة ، وكيف ان التقدير المطلق اصبح هو نفسه ممكنا بفضل تحديد أفق العصر . ومن هناك تنظر الى جماع الحياة في ملاء تحقيقاته التاريخية . وتلاحظ الكفاح السجال بين هذه الاقوال المطلقة بين بعضها وبعض . والسؤال عما اذا كان يمكن أن يوضح ببينة منطقية ، اندراج التجربة تحت أمثال هذه المبادىء المطلقة – وهي من غير شك حقيقية تاريخية – يجب أن يرد الى عامل في الانسان كلي وغير محدود زمانيا – هذا السؤال يفضي الى الاعماق النهائية للفلسفة المتعالية ، التي تقوم وراء الدائرة التجريبية للتاريخ ، مما لا تستطيع حتى الفلسفة نفسها أن تنتزع منه جوابا أكيدا »[1] .

ولهذا نرى دلتاي يرفض كل محاولة لتفسير التاريخية بواسطة اللجوء الى أي مبدأ غير مشروط ، سواء كان ذلك بمعنى عال او بمعنى محايث ، لأن عالم الانسان هو من عمل الانسان ، أي من عمل الافراد في علاقاتهم بعضهم مع

---

(١) دلتاي : « بناء العالم التاريخي في العلوم الروحية » ، مجموع مؤلفاته ، جـ ٧ ص ١٧٣ .

بعض ، والتاريخية تنتسب الى العالم الانساني وحده ، ومجرى التاريخ يوجع الى النشاط الانساني ، فلا مجال اذن الى الاهابة بمبدأ فوق انساني .

ومن نتائج هذه النسبية المنبثقة عن التاريخية ان قرر دلتاي ان الفلسفة مشروطة تاريخيا ، وان ماهية الفلسفة لا تتحدد بطريقة قبلية ، بل على أساس تحليل الطرق المختلفة التي تجلت عليها الفلسفة في التاريخ ، مما سيظهر منه ان وحدة الفلسفة لا تقوم في وحدة الموضوع أو المنهج ، بل في وحدة الموقف الذي يفسر مختلف الاشكال التاريخية للفلسفة . « وكل حل للمشاكل الفلسفية ينتسب — من الناحية التاريخية — الى زمان معين والى موقف معين في ذلك الزمان : ان الانسان ، وهو من صنع الزمان ، طالما يعمل في الزمان ، يجد أمان وجوده في هذه الحقيقة وهي انه يرفع مخلوقاته من مجرى الزمان بوصفها أشياء دائمة : وهذا الوهم يهب عمله الابداعي مزيدا من السرور والقوة . وهنا يقوم التناقض المستمر بين العقول الخلاقة وبين الوعي التاريخي . انه طبيعي بالنسبة اليهم ان ينسوا الماضي ، وأن يغضوا النظر عن المستقبل الأفضل الآتي : لكن الوعي التاريخي يعيش في فهم كل العصور ، ويلاحظ في كل ابداع الافراد ما يصاحبه من نسبية وزوال . وهذا التناقض هو الاضطراب الخفي الذي تحمله الفلسفة اليوم في صمت . اذ في فيلسوف اليوم يتجمع ابداعه مع الوعي التاريخي ، لأن اليوم بالنسبة الى الغد يجعل فلسفته لا تؤلف غير شذرة من الواقع . ولا بد لنشاطه المبدع من أن يعي انه حلقة في النسق التاريخي الذي فيه يشعر بأنه أتى بشيء نسبي . وهنالك يقدر على حل هذا التناقض ، وذلك بأن يسلم نفسه بهدوء الى سلطان الوعي التاريخي ، ويستطيع ان يرى عمله اليومي من ناحية (أو زاوية) النسق التاريخي الذي فيه ماهية الفلسفة تحقق نفسها في تنوع مظاهرها [١] » .

---

(١) دلتاي : « ما الفلسفة ؟ » ، مجموع مؤلفاته ، جـ ٥ ص ٣٦٤ .

٢ – جورج زمل

ونسبية المعرفة التاريخية

وممن تأثروا بدلتاي في فكرة نسبية المعرفة التاريخية جورج زمل (١٨٥٨ – ١٩١٨) خصوصا في كتابه « مشاكل فلسفة التـــاريخ » وقصد فيه أن يبين أن التاريخ ليس مجرد ترجمة بسيطة للواقع المعاش مباشرة ، بل ان المعرفة التاريخية تخضع لأمور قبلية . وقد قسمه الى ثلاثة أقسام : **الاول** خاص بالشروط الباطنة للبحث التاريخي ، **والثاني** يدرس قوانين التاريخ ، **والثالث** يفحص المعنى الفلسفي للتاريخ .

يتساءل زمل اولا عن ماهية المعرفة التاريخية ، فيقرر أن المعرفة التاريخية موضوعها هو الامتثالات والارادات والحساسات الخاصة ببعض الاشخاص ، اي أن مضموناتها الموضوعية هي نفوس . « وكل الاحداث الخارجية والسياسية والاجتماعية ، والاقتصادية ، والدينية ، والتشريعية والصناعية لا يمكن أن تكون شائعة ولا مفهومة لنا اذا لم تكن مستمدة من حركات النفس واذا لم تحرك النفس . واذا كان لا ينبغي ان يكون التاريخ لعبة عرائس ، فانه اذن تاريخ أحداث نفسية . وكل الاحداث الخارجية التي يصفها ليست الا الجسور بين الاندفاعات والافعال الارادية من ناحية ، وبين الافعال المنعكسة العاطفية التي تثيرها هذه الاحداث الخارجية . وهذه الملاحظة لا تفندها المحاولات التي أجريت لرد الحدث التاريخي ، في تعيناته الجزئية ، الى أحوال فزيائية . وطبيعة الارض والجو لا أهمية لها بالنسبة الى مجرى التاريخ ، كما لا أهمية لارض وجو نجم الشعري العبور ، اذا لم تؤثر هذه الطبيعة – مباشرة أو بطريق غير مباشر – في التركيب النفساني للشعوب . ولهذا فان الطابع النفساني للبحث التاريخي يبدو أنه يفرض عليه أن يكون مثله الأعلى هو أن يكون تطبيقا لعلم النفس ، بمعنى انه

يرد الى علم النفس ، لو وجد علم نفس يحدد قوانين ، كما يرد علم الفلك الى الرياضيات» [1] .

ومع ذلك ينبغي الا نخلط بين وجهة نظر المؤرخ ووجهة نظر عالم النفس . ذلك لأنه بينما عالم النفس يوجه اهتمامه الى عمليات المعرفة ، غاضا النظر عن مضموناتها ، فان ما يهم المؤرخ « ليس نمو المضمونات النفسانية بقدر ما هو النمو النفساني للمضمونات» [2] . ووجهة نظر التاريخ « وسيطة بين وجهة نظر التحليل المحض ، التحليل المنطقي لمضمونات الشعور ، ووجهة نظر علم النفس أعني التحليل الديناميكي للحركات النفسانية للمضمونات [3] . ويزيد زمل في تحديد الفارق بين التاريخ وعلم النفس فيقول : « وكل واحد من هذين العلمين يضع وحدة الواقع والتغير النفسانيين ، تلك الوحدة التي لا نفعل غير ان نعيشها في مباشرتها ، لكننا لا نملك ادراكها في النور الساطع . ونحن نقسم هذه الوحدة ، لدراستها عقليا ، الى عملية ومضمون ، وتقسيم العمل العلمي يخلق ، من ناحية ، علم النفس ، من أجل بناء العملية ، والقوانين التي تحكمها — على النحو الممكن لتعيينها — ، ومن ناحية أخرى يخلق علوم المنطق والادراك الموضوعي ، ابتغاء البحث عن المضمونات بغض النظر عن العملية التي بها تتحق هذه المضمونات نفسانيا ، واخيرا يخلق التاريخ ، وموضوعاته لا تتحدد .... الا بأهمية ومعنى حقيقيين ، ايا كانت طبيعتها وتصحب ، في النمو الذي تعانيه العملية النفسانية ، المضمونات التي اختارتها وفقا لهذا الطابع الاساسي » [4] .

ذلك ان نفس الاحداث النفسية ، مثل الحب ، الكراهية ، الخ يمكن أن تكون لها هي نفسها نتائج خارجية شديدة التفاوت . ولنضرب على هذا مثلا ما

---

(١) زمل : « مشاكل فلسفة التاريخ » ط ٣ ، الفصل الأول ، ص ١ .
(٢) زمل : الكتاب المذكور ، ص ٤ .
(٣) زمل : الكتاب المذكور ، ص ٤ .
(٤) الكتاب نفسه ، ص ٥ .

حدث في الثورة الفرنسية بين حزب هبرت [1] Hébert وبين روبسبير : فبعد أن عاونوا روبسبير على اغراضه ، انقلبوا عليه في اليوم الذي صارت له السلطة العليا – فهذه الوقائع التاريخية تؤلف سلسلة تفهم جيدا اذا فسرناها على ضوء هاتين القاعدتين النفسانيتين وهما : اذا ساعد المرء أغراض حزب كسب رضاه ، واذا سيطر على هذا الحزب اجتلب كراهيته وغيرته . وفي التاريخ السياسي المعاصر شواهد كثيرة عليه في الصراعات بين الاحزاب المتآلفة قبل الوصول الى الحكم والمتعادية المتطاحنة بعد هذا الوصول . غير ان هاتين القاعدتين مع ذلك ليست لهما غير قيمة نسبية واحتمالية . اذ قد يحدث على العكس من ذلك أن يرى أحد الحزبين المتحالفين قبل الحكم في وصول أحدهما الى السلطة فرصة لازدياد قوته هو ووسيلة للمشاركة في السلطة .. لكن الذي يفسر ما حدث لانصار هبرت هو طبيعة الاشخاص الذين شاركوا في هذا العمل. ومعنى هذا أن الاحداث النفسية الواحدة في الظروف الواحدة قد تنتج نتائج متناقضة ، اذا اختلفت طبائع الافراد . ومن هنا كان علينا ، ونحن نفسر وقائع التاريخ ، ان ندخل في حسابنا عامل الفروق الفردية والخصائص الشخصية ، وألا نقتصر على المعاني العامة مثل الحب والكراهية ، او الشدة ، او المكر او الذكاء ، الخ .

فزمل اذن يؤكد أهمية القواعد النفسية من ناحية ، كما يعترف من ناحية أخرى بطابعها الافتراضي الاحتمالي .

وهذا الطابع الافتراضي الاحتمالي يزداد أثره وضوحا حين تكون الاسباب التي يبدأ منها الحدث التاريخي اسبابا لا شعورية ، كما هي الحال في أعمال الجماهير والدهماء . ويلاحظ زمل « ان التبرير باللاشعور ليس في نظرنا غير

---

(١) جاك رينيه هبرت ، الذي كان وكيل النائب العام للكومين ، وكان من المحرضين على مذابح سبتمبر (التي قتل فيها السجناء السياسيون في سجون باريس وبخاصة في سجن « الدير » وسجن « القوة » ، وذلك في أيام ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٢)، وكان ذا نفوذ هائل على كومين باريس حتى اعتقل وشنق هو وكثير من أنصاره في سنة ١٧٩٤ .

تعبير عن كون الاسباب الحقيقية غير معروفة لنا ، ويعني فقط ان معرفة الاسباب الشعورية ليست في متناول أيدينا . وكوننا نجعل من هذا الشيء السلبي الخالص أمرا ايجابيا ، ونحيل الامر غير المشعور به الى امر لا شعوري ، سيكون شكلا معينا من الحياة العقلية ـ هذا النحو هو وسيلة للتعبير فقط عن الحاجة الى ملء فراغ في العقل الانساني بواسطة دافع نفساني [1] » .

وتحديد الدور النسبي في التفسير التاريخي لكل من التبرير الشعوري والتبرير اللاشعوري ـ أمر يتوقف على الشخص المؤرخ . والمشاهد هو اننا نفضل اللجوء الى التبرير الشعوري حين يبدو لنا أن أسباب الاحداث راجعة الى ارادةالافراد ، والى الرجال العظام خصوصا ، بينما نلجأ الى التبرير اللاشعوري حينما تبدو لنا الاسباب راجعة الى ميول الجماهير . وايثار المؤرخ لاحد التبريرين على الآخر يرجع الى رأيه الخاص في أيهما الاهم في احداث حوادث التاريخ : الافراد ، أو الجماهير . وكذلك الحال في مسألة ارجاع التأثير الى القوى الاجتماعية أو النظم او العادات والتقاليد او التنظيم الاقتصادي او ارجاعه الى الافراد ـ هذا ايضا يتوقف على مزاج المؤرخ ونظرته في الوجود والحياة .

وهنا يزداد الامر تعقيدا حين نريد تفسير تأثير الاشخاص . اذ علينا ان نحدد الطابع العام للشخصية من تصرفاتها الجزئية ، ونحدد التصرفات الجزئية استنادا الى الطابع العام للشخصية ـ وفي هذا دور فاسد ، لكن لا سبيل الى التخلص منه . كما كان المؤرخ في تفسيره للشخصية المؤثرة في مجرى الأحداث : يستنتج من تصرفاتها السابقة امكان تصرفات أخرى . ولكن هذا الاستنتاج تعوزه الدقة المنطقية . ويواصل زمل ايضاح هذه المغاني فيقول : « من الموضوعات ذات الاهمية الكبرى في فلسفة التاريخ تحديد المعايير التي نتخذها قواعد لتوحيد الطبائع ، ومعايير للواقع المعطى ، ووسائل العرض ، مما يمكن من تكوين صورة سابقة لما ينبغي ان يقوم في تشكيل هذه الشخصية ، ومن هذه

---

(١) زمل : « مشاكل فلسفة التاريخ » ط ٣ ، ص ١٦ .

الموضوعات كذلك تحديد الهامش الذي في داخله نتصور امكان الافعال التي تنحرف عنها ، وتحديد الوان النمو والتحول التي نقبلها نتائج ناشئة عن المبدأ الباطن للشخصية ، وما نعتقد ان تفسيره ينبغي ان يلتمس في الظروف الخارجية . اذ ما من شك في وجود قواعد محددة لهذا التفسير ، قواعد يفترض وجودها المؤرخ والقارىء على السواء ، وان لم تتحدد بعد بوضوح [١] » .

وحين يتعلق الامر بجماعات ، فان وحدة الجماعة في تصرفاتها يردها المؤرخ اما الى الاحداث النفسانية التي جرت في نفوس زعمائها ، او الى نمط نفساني وسط ، او الى مشاعر الاغلبية فيها . ويشير زمل ها هنا الى ما فعله **ماكولي** (١٨٠٠ – ١٨٥٩) المؤرخ الانجليزي الشهير ، حينما اقترح عشرة اسباب ودوافع لتفسير تحمس حزب الهويج لمشروع قانون معين ، ويعلق قائلا : « من الواضح انه ، في شعور كل واحد من أعضاء الحزب لم توجد هذه الدوافع العشرة كلها معا ولا بنفس القوة . والحزب الذي انتجت وحدته النفسانية هذه الدوافع ليس الا صورة مثالية ، ووهما ناشئا ومتولدا في مخ المؤرخ بوصفه مركبا للوقائع المعطاة [٢] ». ومن هذا يظهر دور المؤرخ في تشكيل الاحداث التاريخية وتصور دوافع الجماعات والافراد . والحق اننا لو تتبعنا ما يقوم به المؤرخ في ذهنه حين يفسر احداث التاريخ لوجدناه يستخدم عمليتين اساسيتين : **الأولى** تقوم في بذل مجهود يتولاه الخيال والتعاطف ، بواسطته يضع المؤرخ نفسه في روح الشخصيات اوالجماعات التاريخية . وعلى المؤرخ أن يستعيد في نفسه المضمونات النفسانية التي انتجت في الشخص الذي يدرسه . ويبدو أن هذا لا يكون ممكنا الا اذا كان المؤرخ نفسه قد عاش تجارب ومضمونات مماثلة ، وهو ما يثار عادة تحت مشكلة : من هو الاقدر على فهم التاريخ : من عاش أحداثا تاريخية وشارك فيها واسهم في صنع التاريخ ؟ أومن

---

(١) زمل : « مشاكل فلسفة التاريخ » ، ط ٣ ص ٢٤ .
(٢) زمل : « مشكلات فلسفة التاريخ » ، ط ٣ ، ص ٢٦ .

لم يشارك فيها ، وكان مشاهدا محايدا « موضوعيا » لها ؟ وهي من أعسر المشاكل القديمة في فلسفة التاريخ .

والعملية الثانية ان نضع المضمونات المعاشة على أنها خارجة وراجعة الى الغير .

على انه يلاحظ انه ليس من الضروري ان تتميز هاتان العمليتان تميزا بارزا اذ الغالب ان تترابطا وان تتكاملا .

وهنا يتطرق زمل الى فكرة الموضوعية في المعرفة التاريخية فيبين ان المعرفة التاريخية شأنها شأن أية معرفة انسانية ، تنقل المعطيات المباشرة الى لغة اخرى وتخضعها لاشكالها ومقولاتها ومقتضياتها الخاصة . ففي الترجمة الذاتية لا بد لمن يترجم لنفسه أن يختار بين الاحداث وان يرتبها ترتيبا جديدا . وهذا عينه يصدق على التراجم او السير وكل انواع الكتابة في التاريخ . اذ يضع المؤرخ اطارات واتصالات لا وجود لها في الواقع التاريخي . والمؤرخ لا يأخذ من المعطيات النفسانية غير جزء ، ينظمه وفقا لمقولاته هو .

وفي هذا تقريب بين الفكر التاريخي والفكر الجمالي . فكما أن الفن يقتضي ترتيبا للاحداث وفقا لفكرة معينة ، كذلك الفكر التاريخي لايستطيع أن يركب الاحداث التاريخية الاوفقا لمنظور معين من وضعه هو .

* * *

هل توجد قوانين لسير التاريخ ؟

وهذا يقودنا الى التحدث عن مشكلة اخرى تناولها زمل ، وهي امكان وجود قوانين تحكم سير التاريخ .

ان القانون قضية تعبر عن العلاقة الثابتة بين مجموعة من الوقائع السابقة التي تتلوها بالضرورة وقائع لاحقة لا تتخلف عنها أبدا . ولتقرير هذه العلاقة لا بد

من الفصل بين الوقائع السابقة والوقائع اللاحقة من ناحية ، وبين مجرى العوامل والاحداث الاخرى وهي عديدة جدا ومشتبكة كل الاشتباك . فاذا ما نظرنا الى الاحداث التاريخية ، وجدناها في غاية التعقيد والتركيب والاشتباك بحيث يصعب جدا استخلاص العلاقات الثابتة بين مجموعات منها ، كما هي الحال في الظواهر الفزيائية . وهذا يفسر أن من المستحيل على المؤرخ ان يقرر روابط ثابتة بين الاحداث التاريخية بحيث تقع النتائج بالضرورة كلما تحققت الاسباب ولهذا لا نجد في التاريخ حوادث متشابهة تماما ، والحادث التاريخي الواحد لا يتكرر أبدا .

وما زعم من وجود قوانين تحكم التاريخ هو محض تخرص ، ومن أمثالها : « الحرية تنتشر تدريجيا من قلة من الافراد الى الجماهير »، «الجماعات تنتقل تدريجيا من حالة الشباب الى النضوج ، الى الشيخوخة » ، « أشكال الانتاج الاقتصادي في عصر ما تتحد بقوى الانتاج في ذلك العصر » .

لكن هذا لا يعني مع ذلك ان الواقع التاريخي يتأبّى على كل تحديد عام . فثم طريقان أمام الفكر الفلسفي لايجاد تفسير عقلي للاحداث التاريخية ووضع صيغ عامة لهذا التفسير . **والطريق الأول** هو القول بان قيمة معرفة القوانين التاريخية هي قيمة نسبية وموقتة ، وان الملاحظات العامة على مجرى التاريخ ، وان لم تعبر عن قوانين بالمعنى الدقيق ، فانها « اعدادات لقوانين » Vorbereitungen auf Gesetze على حد تعبير **زمل** . وهذه الملاحظات كلما تنوعت وقورن بعضها ببعض أدت الى مزيد من التدقيق ، وبالتالي الى مزيد من الاقتراب من القوانين . ولهذا يفيدنا كثيرا في هذا المجال استقصاء الاحداث ومقارنتها واجراء التحليل الدقيق العميق عليها .

والطريق الثاني عكس الاول : فبدلا من التحليل الى عناصر ، نقوم بالتركيب بين المعاني أكثر فأكثر « حتى تكون التركيبات الاصيلة والتصورات المركبة » ، والمجموعات التي تندرج فيها الاحداث — بمثابة وحدات ، لا

حاجة الى تحليلها الى أقل من ذلك »[1] . فمثلا لفهم معركة مـــاراثون[2] يمكن أن نصرف النظر عن معرفة حياة كل محارب اشترك فيها ولا كيف تصرف هذا اليوناني او ذاك ، بل علينا ان نعرف كيف تصرف اليونانيون عموما . وهكذا لا يهتم المؤرخ بالافراد منعزلين ، بل بالمجموع ، وليس المجموع ناتج جميع الافراد ، لانه الى جانب الطباع المشتركة بين الافراد هناك طباع خاصة لا تعرف الا بالتركيب والتكامل .

والخلاصة أنه : « سواء اتجه التطور التاريخي الى مزيد من التفاضل للافراد ، او الى مزيد من التشارك ، وسواء قامت الثقافة الاخلاقية على الثقافة العقلية أو على العكس كانت لها قوانينها الخاصة للتطور ، وهي قوانين عرضية بالنسبة الى الثقافة العقلية ، وسواء ذهبت الحرية الاجتماعية للافراد جنبا الى جنب مع تكوين روح موضوعية وكنز من التناجات فوق الشخصية للحضارة ، في الميادين العلمية والفنية والتكنيكية — فان كل هذه التوكيدات وامثالها يمكن ان تعد ، من ناحية ، كارهاصات وتحضيرات لروابط معلومة بدقة ومحكومة بقوانين عقلية ، ولكن من ناحية أخرى فانها — على مستوى التركيبات التصويرية — هي اسقاطات للحادث مُرْضية بذاتها : فالمقولات المجردة الظاهرياتية ، التي من زاويتها تضع المعرفة أسئلة من هذا النوع ، لا تستطيع ان تظفر باجابات أكثر دقة ، او تتعلق بحقائق وباسباب فردية . صحيح ان هذه المقولات يمكن كثيرا ان تدرك على أنها خاطئة ، لكن التي تحل محلها ليست ابدا غير تحقيقات اخرى لنفس اشكال المعرفة ، تظل على مسافة مساوية من المثل الاعلى للعلية في العلوم الطبيعية . وهكذا ينكشف ان هاتين الطريقتين في الوجود الخاصتين بالقوانين التاريخية هما أسلوبان مختلفان يتخذهما العقل في وضعه للاسئلة ، ووجهان يرتفع اليهما فوق حقيقة الاشياء ، بسبب تفاوت الحاجات

(١) زمل « : مشكلات فلسفة التاريخ » ص ١٠٨ .

(٢) قرية في اقليم اتيكا في اليونان اشتهرت بالمعركة التي انتصر فيها ملتيادس ، القائد اليوناني ، على الفرس في سنة ٤٩٠ قبل الميلاد .

النظرية : وهذا من شأنه ان يبرهن مرة أخرى في مواجهة الواقعية التاريخية الساذجة، على أن هذين المظهرين لا يعنيان أبدا نسخة من الواقع، بل تشكيلا داخل العقل لهذا الواقع . وتبعا للطابق الذي نضعه فيه ، يتخذ الواقع تنظيما خاصا ، يلائم هذا الطابق وحده . لكن هذا التنظير بين القوانين التاريخية وبين التأمل في ايقاع المعرفة ، لا يعني ابدا ان التاريخ قد صار من اختصاص الفلسفة ، وانما يعني ان مقتضيات المعرفة ومقولاتها — وهي تعبر عن علاقاتنا النموذجية مع الواقع — تؤدي ، في كلا الميدانين ، الى تكوينات مناظرة لمادتيهما » [1] .

هل في مجرى التاريخ غائية ؟

ثم ينتقل زمل الى البحث في نوعين من المشاكل الفلسفية المتعلقة بفلسفة التاريخ :

أ — **الأول** هو مسألة معرفة ما اذا كان « كل » التاريخ ، وهو ليس الا مجموع الجزئيات التجريبية ، يمكن ان يظفر بماهية ومعنى لا تملكه هذه الجزئيات ، وما هو الموجود المطلق ، أو الحقيقة العالية التي تقوم وراء الطابع الظاهري للمعطيات التجريبية للمعرفة التاريخية [2] .

ولا يمكن حل هذه المشكلة الا بتحويل السلسلة العلية للظواهر التاريخية الى سلسلة غائية تملك ، بما هنالك من غائية باطنة تحكمها ، وحدة عضوية . وهذا التحويل لا يمكن حدوثه الا بافتراض اله ، وعناية الهية تعين مجرى التاريخ .

ب — **والثاني** يتعلق بالقيم والمعاني التي تتلقاها المعطيات التاريخية من الاهتمامات غير النظرية . وفي هذا يقول زمل : « ان الانعكاسات التي تلقيها اهتماماتنا التأملية وغير النظرية على معطيات علم التاريخ هي عناصر ميتافيزيقا

---

(١) زمل : « مشكلات فلسفة التاريخ » ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٢) زمل : « مشكلات فلسفة التاريخ » ، ص ١٣٥ .

التاريخ ، وهذه الميتافيزيقا تتوجه على نحو مختلف تماما عن التكييف النظري للحادث ، وفي هذا التمييز الدقيق بينها وبين هذا الاخير تجد تلك الميتافيزيقا حقها في الوجود . بيد أن النظرية المحض هي مثل أعلى لا يتحقق أبدا، ويظل يؤثر فيها فعل المقولات الميتافيزيقية . والتأمل في التاريخ ليس ، في شطره الاكبر ، غير الاستخلاص والاتمام والتنسيق المتلائم مع مبادىء وفروض وقوى فعالة في تركيب مادة الحادث ، كما يتصوره التاريخ الدقيق »[1] .

ويفحص زمل عن هذه الاهتمامات فوق النظرية التي تحكم فلسفة التاريخ فيجد في مقدمتها الميل الى المعرفة . ويتلوه رد الفعل العاطفي نحو المضمونات الكيفية للاحداث ، وذلك في الاحداث التي تثير فينا تشويقا خاصا . ولا يهم هل الاحداث حدثت بالفعل ، او فيها جانب من الخيال أو كلها من نسج الخيال . وهذا امر ذاتي خالص ، يتوقف على مزاج المؤرخ .

ولايضاح هذه النقطة الثانية ، ننظر في معنى يلعب دورا كبيرا في اهتمام المؤرخ ، وهو فكرة التقدم . فمن الواضح انه لا يمكن تصور التقدم الا بالنسبة الى فكرة سابقة عن الغاية ، والا فكيف نعرف أن ما حدث يعد تقدما وليس تأخرا ان لم تكن ثم غاية محددة من قبل ؟ وفي هذا يقول زمل : « كوننا ندرك ، أولا ندرك ، تقدما في التاريخ — هذا يتوقف على مثل أعلى قيمته ، بهذه المثابة ، لا تصدر عن توالي الوقائع ، بل تنضاف اليها بفعل الذاتية ».[2] ولا يمكن أن يعترض على هذا بالقول بتقدم صوري خالص ، من نوع الاخلاق الصورية عند كَنْت Kant ، فانه من المستحيل تصور تقدم صوري محض ، لأن فكرة التقدم يدخل فيها عنصران أساسيان هما : وجود تغير في الاحوال ، ووجود نماء في القيمة من الحالة الاولى الى الحالة التالية . وهذا العنصر الثاني هو بطبعه متغير .

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ١٣٥ .

(٢) زمل: « مشكلات فلسفة التاريخ »، ص ١٥٦ .

كذلك يلاحظ انه لكي يكون ثم تقدم من عصر تاريخي الى آخر ، فلا بد أن يبدو العصر التالي محددا في جوهره بالعصر الاول ، في السلسلة الغائية ، مهما يحدث من انقطاعات في السلسلة تحت تأثير ظروف طارئة عارضة : وهذا لا يتم الا اذا تصورنا ، في الاحداث التي تؤلف نسيج التاريخ ، وحدة وتوتراً باطنين . ولا يمكن ان يكون ثم تقدم اذا لم يكن هناك وحدة جوهرية هي الحامل للظواهر .

ولهذه الاهتمامات يختلف المؤرخون في تقويم العوامل التاريخية ، مما يجعل المؤرخ يقوم « باختيار » في الواقع التاريخي ، ويغلّب بعض العوامل على بعض ، كما هو مشاهد بكل جلاء في نظرة انصار « المادية التاريخية » الذين يغلبّون عوامل الاقتصاد ، او على حد تعبير زمل عامل « الجوع » على سائر العوامل .

والحق أن الواقع مليء بالاهتمامات من كل نوع . « والمادية التاريخية بسبب روح الاصرار التي تميزها في اتباع هذا المبدأ ، لا تفعل الا أن تبين بطريقة مثيرة ، تلك الميتافيزيقا التي تتضمنها كل نظرية تاريخية أخرى ، لأن امكان النفوذ في التأثير المتبادل لكل العوامل التاريخية أمر غير ميسور لنا ، وبينما هذا وحده هو الذي يستطيع أن يجعلنا نتصور الوحدة الفعلية للتاريخ ، فان كل صورة يتيسر لنا تكوينها عن مجموع الأحداث لا يمكن أن يتم رسمها الا بتركيب من طرف واحد »[1] ، أي من وجهة نظر واحدة . « وهكذا تخلط المادية التاريخية بين صورة الحادث كما صورت بفضل اهتمامات المعرفة ، وبين الحادث المباشر كما يتحقق في الواقع ، وكذلك يخلط بين مبدأ له أهميته بوصفه مبدأ للبحث ، ولا يمكن تطبيقه ، من جميع الاعتبارات ، الا على سبيل المحاولة — وبين مبدأ تكويني يوضع مقدما وعنه تصدر كل الوقائع »[2] . وهذا يفضي بالمادية التاريخية الى مأزق لا سبيل الى الخروج منه : « لأنه اذا صح أن تطورات العادات

---

(١) زمل : « امشاج من الفلسفة النسبية » ، ترجمة فرنسية ، ص ٢٠٧ ، باريس سنة ١٩٦٢ .
(٢) زمل : « مشكلات فلسفة التاريخ » ص ١٦٦ .

والقانون والدين والأدب تسلك منحنى التطور الاقتصادي دون أن تؤثر في هذا الأخير تأثيرا جوهريا ، فاني لا أستطيع أن أفهم كيف تحدث التحولات في الحياة الاقتصادية » [1] . وبعبارة أبسط : لماذا نتصور تأثر القانون والعرف والدين والأدب بالحياة الاقتصادية ، دون أن نتصور تأثر الحياة الاقتصادية هي الأخرى بالقانون والعرف والدين والأدب؟ ان ما تقوم به المادية التاريخية من اختيار في نسيج الواقع التاريخي ينطوي على اهتمامات ميتافيزيقية ، وعلى ميول وأماني ذاتية . ذلك أننا لو حللنا الأسباب التي من أجلها اختارت المادية التاريخية الاهتمامات والقيم والمصالح الاقتصادية وحكمتها في تفسيرها لمجرى الأحداث التاريخية ، فاننا نجد مصدر ذلك النزعة الاشتراكية ، التي ترى أن المصلحة الاقتصادية هي العامل المشترك بين كل العناصر التي تتحكم في الجماهير ، لأن الاشتراكية تنحو نحو التسوية بين المستويات ، ولا يمكن الطموح الى التسوية الا في الميدان الاقتصادي . ولهذا فان الاشتراكية ليست النتيجة المنطقية للمادية الاقتصادية ، بل على العكس من ذلك : الاشتراكية هي السبب النفساني المؤدي الى اعتناق المادية الاقتصادية والمادية التاريخية أساسا لتفسير مجرى التاريخ .

٣ — بندتو كروتشه

ونتقل الآن الى فيلسوف ومؤرخ كان من أشد الفلاسفة والمؤرخين اهتماما بمسألة العلاقة بين الفلسفة وبين التاريخ ، ألا وهو بندتو كروتشه (١٨٦٦ — ١٩٥٢) .

والغريب أنه ينكر « فلسفة التاريخ » لسبب بسيط وهو أن الفلسفة تاريخ ، والتاريخ فلسفة!

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ١٦٧ .

ويشرح كروتشه رأيه هذا فيقول [1] ان من المعروف أن « فلسفة التاريخ » كانت تعني — في معناها الأول الذي كان شائعا في القرن الثامن عشر — « تأملات في التاريخ » ، أو كتابة التاريخ مرتبطة بفكرة الانسانية والحضارة أي على نحو أقرب الى الفلسفة مما كانت الحال عليه عند المؤرخين الذين خضعوا لسلطان العقائد الدينية العتيقة . ولكن هذا التعبير « فلسفة التاريخ » لو حللناه جيدا لوجدناه ينطوي على تكرار وعدم تلاؤم ، لأن « التفكير في التاريخ هو في ذاته تفلسف ، ولا يمكن التفلسف الا بالرجوع الى الوقائع ، أي الى التاريخ» [2] .

ولكن التأملات العامة غير المقرونة بالوقائع تؤدي الى صيغ جوفاء ، هي ما ما آلت اليه كتب « فلسفة التاريخ » . ويكفي المرء أن يطالعها ليتبين له في الحال ما فيها من خلط وهوى. ففي بعضها نجد مثلاأن الشرق هو «الشعور المباشر»بينما اليونان هي « حرية الفرد » ، وروما هي « العموم المجرد » أو « الدولة » ، والعالم الجرماني هو « وحدة الفردي والكلي » . وفي كتاب آخر نجد أن الشرق هو « اللامتناهي » ، والحضارة اليونانية الرومانية هي « المتناهي » ، والعصر المسيحي هو « التركيب المؤلف من المتناهي واللامتناهي » . وفي كتاب ثالث يقال أن التاريخ القديم يقوم على فكرة «المصير »، والعصر المسيحي يقوم على فكرة « الطبيعة » . وبالمثل تسلك فلسفات التاريخ التي تستخدم معاني أو شبه مقولات مادية ، كما هو شأن الفلسفة الماركسية في التاريخ : اذ هي تقول ان العصر القديم يقوم على معنى « الاقتصاد القائم على الرق » ، والعصر الوسيط يقوم على « الاقتصاد المستعبد » ، والعصر الحديث يقوم على « الاقتصاد الرأسمالي» والعصر المقبل سيقوم على « اشتراكية وسائل الانتاج ». وهذا هو الشأن كذلك في فلسفات التاريخ القائمة على العنصرية في الأجناس ، فهي تحول المجتمعات الجغرافية واللغوية للشعوب الى أجناس نقية دائمة مستمرة ، وبعد ذلك تقسمها

---

(١) راجع كتابه La Storia come pensiero e come azione الطبعة الثانية ص ١٣٦– ١٤٣ باري ، سنة ١٩٣٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٦ .

الى أجناس منحطة وأخرى سامية ، وتربط بينها وبين الفضائل والرذائل ، والقوى الروحية أو النقائص الفكرية ، والشجاعة والتدين والقدرة على التفكير والابداع الفني ،أو الانحطاط والخسة وانعدام التدين والتخلف الفكري، وهكذا .

وثم فلسفات في التاريخ تنطلق من فكرة أحوال بدائية ، تلقائية ، بريئة ، من نوع من الفردوس الأرضي ، الذي فقد فيما بعد ، ثم تمر بعد ذلك بجحيم ومطهر العصور التالية ، ثم تكسب بصورة أعلى وتسترد ذلك الفردوس الذي لن تفقده مرة أخرى . وهذا النمط هو الأكثر شيوعا ، ويوجد أيضا في المادية التاريخية بما تقول به من جنة الشيوعية الأولى ، وما تلا ذلك من فترة وسطى قاسية سيتلوها مستقبل عقلي سعيد .

وثم فلسفات أخرى في التاريخ ترسم الصراع بين مبدأين أحدهما للخير والآخر للشر ، أحدهما للسعادة والآخر للشقاء والألم ، مع القول بأن الانتصار النهائي سيكون لمبدأ الخير والسعادة وبتحقق الجنة على الأرض أو في السماء . وهناك أخرى تصور التحرر في الحصول الشاق على الشعور المتزايد بالشقاء الانساني ، مما سيقود الى افناء كل ارادة عن طريق الزهد أو الى الانتحار الكلي الواعي (شوبنهور) .

ويرى كروتشه أن طابع الاسطورة يسود كل فلسفات التاريخ ، لأنها تريغ الى الكشف عن « خطة في العالم Weltplan» من ميلاده الى فنائه ، أو من دخوله في الزمان الى دخوله في الأبدية ، ويشيع فيها لاهوت أو عالم من الجن . وليست القرابة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ بعيدة ، اذ ليست قرابة مثالية فحسب ، بل وقرابة تاريخية ، يتضح ذلك لمن يتأمل في هذه الحقيقة وهي أن فلسفة التاريخ — وقد ادعى الألمان زمنا انها علم جديد والماني — كان لها رواج وازدهار في البيئة التي هيأتها البروتستنتية والكتاب المقدس بما فيه من حلم نبخذ نصر وتأويل دانيال بأن سيكون ثم توالي لممالك : مملكة الذهب ، مملكة الفضة ، ومملكة النحاس ، ومملكة الحديد، ومملكة الطين .

وبهذه المناسبة ينفي كروتشه ما يذهب اليه البعض من جعل أعمال ڤيكو Vico (١٦٦٨ – ١٧٤٤) على رأس « فلسفة التاريخ » الألمانية ، من حيث أن هذه كانت في جوهرها أسطورية التكوين ، بينما كانت أبحاث ڤيكو نقدية .

وبالمثل يهاجم كروتشه « فلسفة الطبيعة » ويرى فيها تأويلات رمزيـــة Allegorismo » والتأويل الرمزي Allegoria لا يضع وحدة عليا ، بل هو كتابة تولج حروفها بين أسطر كتابة أخرى ، وهو كتاب اقحم في كتاب آخر ، كتاب يمكن أن يكون جيدا أو رديئا ، وأن يقول أشياء معقولة أو غير معقولة »[1] .

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « ان علو فلسفة التاريخ مثله مثل أي علو Trascendenza آخر ، يساوي علو فلسفة الطبيعة ، التي ازدهرت واضمحلت معها . ومثل أي علو نراه يتخذ شكلين : أحدهما شكل الأسطورة والآخر شكل الميتافيزيقا ، التي لا يمكن تمييزها بدقة من المنطق ، لأن كل ميتافيزيقا فيها نصيب من الأسطورة ، أعني أنها تحتوي على عنصر امتثالي ، وكل أسطورة فيها نصيب من الميتافيزيقا ، أعني أنها تحتوي على عنصر منطقي ، بفضله هي أسطورة وليست مجرد خيال شعري »[2] .

ويرى ارهاصات فلسفة التاريخ في التصورات المهدوية عند العبرانيين وفي الكونيات الشرقية . ثم اتخذت شكلها الواضح لأول مرة في المسيحية وخصوصا في عصر آباء الكنيسة ، ودخلت فيها بعض التنويعات خلال العصور الوسطى ، على يد رجال مثل يواقيم الفلوري Gioacchino di Fiore (حوالي سنة ١١٣٠ – ١٢٠٢) . فلما جاء عصر النهضة قامت حركة لكتابة التاريخ لا تعتمد على الأسطورة . وأدخلت المعاني الجديدة في العصور الحديثة ، وأخيرا دخلتها

---

(١) كروتشه : « التاريخ فكرا وفعلا » ، ط ٢ ص ١٤٠ . باري ، سنة ١٩٣٨ .

(٢) كروتشه : « فلسفة – شعر ، تاريخ » صفحات مأخوذة من كل مؤلفاته ، ص ٤٥٩ ميلانو نابلي ١٩٥٢ .

النزعة العقلية ونزعة التنوير ، هنالك انحصرت فلسفة التاريخ في دائرة الكنائس (الكاثوليكية والانجيلية على السواء) وتجاهلتها كتابة التاريخ ذات النزعة العلمانية ، ولم تدخل في صراع معها لأنها لم تجد نفسها في مواجهة خصم مستكبر ومنافس . وڤيكو Vico نفسه لم يحسب لها حسابا . والقرن الثامن عشر لم يفهم من « فلسفة التاريخ » غير التاريخ المروي بروح تنويرية واصلاحية .

لكن حينما استأنف المثاليون التالون لكنت Kant والرومنتيك في المانيا — وكانت جامعاتها قد حافظت على التقاليد المنحدرة من العصور الوسطى — نقول حينما استأنف هؤلاء منهج فلسفة التاريخ المسيحية العتيقة المنسية في كل مكان غير المانيا ، وبلغت هذه الحركة أوجها في فلسفة هيجل ، وحينما نمت هذه الحركة وصارت البدع السائد — حدث أن تحول عدم الاكتراث القديم نحو فلسفة التاريخ الى رفض عنيف وتهكم ساخر . ولنضرب أمثلة على مبالغات هذه الحركة بما فعله فريدرش اشليجل (١٧٧٢ — ١٨٢٩) من النظر الى التاريخ العالمي على أنه سقوط من حالة براءة أولية وحكمة عالية ، بسبب النزاع بين أبناء شيث وأبناء قابيل ، سقوط في حالة انعدام الدين والالحاد ، وما فعله جيرس Görres (١٧٧٦ — ١٨٤٨) من تقسيم تاريخ العالم بحسب ستة أيام موسى ، وجاء شلنج (١٧٧٥ — ١٨٥٤) في طوره الثاني فقال بالانتقال من حالة أولية تتسم بالتوحيد الى حالة تتسم بالشرك وذلك بالسقوط في الشر ، وشبه هذا « بالالياذة » التي ستتلوها « أوديسا » عودة الانسانية الى الله . وصارت خصائص العصور المختلفة والشعوب أكثر غرابة : ففي كتب فلسفة التاريخ التي كتبها هؤلاء نقرأ أن العالم القديم هو الجانب الواقعي أو الطبيعي للتاريخ ، ومقامه مقام الطبيعة بازاء الروح (أو العقل) ، والمتناهي بازاء اللامتناهي ، بينما العالم الحديث هو الجانب المثالي والروحي . أو نقرأ كذلك أن مبدأ العالم القديم هو الاحساس ، بينما مبدأ العالم الحديث هو العقل ، وان الشعوب تتميز بغلبة احدى الملكات أو الصفات : فالصينيون يتميزون بالعقل ، والهنود بالخيال ، والمصريون بالوجدان النافذ ، والعبرانيون بالارادة .

لكن المؤرخين الوضعيين الذين سخروا من تهاويل هؤلاء الفلاسفة في التاريخ لم يوفقوا في نقد هؤلاء الأخيرين ، لأنهم رفضوا الفلسفة نفسها كما رفضوا فلسفة التاريخ ، فحرموا أنفسهم من السلاح الصالح الوحيد للقيام بعملية النقد ، وأحلوا محل المثالية الميتافيزيقية نزعة طبيعية ليست أقل ميتافيزيقية من مثالية أولئك ، وجهلوا الغائية الباطنة التي قال بها كنت Kant وأحلوا محلها الميكانيكية الحتمية ، وبهذا لم يحطموا فلسفة التاريخ ، بل التاريخ نفسه .

ولا سبيل الى تفنيد فلسفة التاريخ ، وكذلك الحتمية التاريخية التي تلتها ، الا بالفحص الدقيق عن فعل الفكر الذي يولد كل قضية تاريخية ، وهو فعل يقوم به المؤرخون الحقيقيون ، وهو يقوم على أساس أن الفعل التاريخي يتولد من حاجة واضحة الى الفعل ، أو الى التهيؤ للفعل ، ابتغاء الخروج من الموقف الذي يوجد فيه المرء ، وبالتالي ادراك هذا الموقف ، موقفنا نحن في العالم المحيط بنا ، ثم هذا العالم نفسه ، أعني القوى الفعالة فيه . وكل قول في التاريخ محدود اذن بالحاجة التي تدفع اليه ، ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة دون السقوط في الخواء . « ان الحكم التاريخي (أي الذي يصدره المؤرخ) هو دائما جواب عن سؤال تصدره الحياة ابتغاء توليد حياة جديدة ، حتى اذا ما عرف ما يراد معرفته ، واتضح ما ينبغي ايضاحه ، لا يبقى ثم وجه للسؤال . فاذا حصل هذا المصباح المنير ، ينبغي العمل ، ولا يمكن أن يكون ثم سؤال آخر وجواب آخر تاريخي الا اذا تكون موقف جديد وانبثقت حاجة جديدة . والتواريخ العارية عن المشاكل العملية التي تتطلبها وتقودها ما هي في قصارى أمرها غير تهاويـــل ومماحكات ، وليست أبدا تواريخ حقيقية .

« ومن التهاويل والمماحكات في المقام الأول ، ادعاء فلسفة التاريخ وضع تلك الاجابات فلسفيا ، وهي في ذاتها فلسفة تتضمن معرفة مقولات العقل (أو الروح) التي لا تحيا ولا تقوم الا فيما هو حكم تاريخي عيني : وفي هذه النقطة يرتبط ما نذهب اليه من أن كل الفلسفة تحيا فقط في التاريخ وبوصفها تاريخا ، وان الفلسفة

والتاريخ يتطابقان، وهما شيء واحد . وهذه حقيقة لمحها أو استشعرها هيجل ، لكنه سرعان ما أضاعها حينما تصور « تطبيق » الفلسفة على التاريخ ، تطبيق فلسفة جميلة ممشوقة على تاريخ جميل ممشوق ، الواحدة بغير تاريخ ، والآخر بغير فلسفة . والذين يقولون اليوم أو يعتقدون أن النظرية المشار اليها – والقائلة بالهوية فيما بين التاريخ والفلسفة – ليست غير تكرار للنظرية الهيجلية ، هؤلاء لم يتأملوا في كتب هيجل ولا في النظرية الجديدة ، أو هم مخطئون في ادراك الفوارق بين الكلمات التي تتشابه في الرنين ، وهي كلمات لا تأخذ معناها الحق الا في ملابسات تاريخية وحضارية مختلفة . وأقول هذا مرة واحدة والى الأبد ، انني لا أقرر هذا عن تفاخر بالاصالة ، بل من أجل فهم المعاني التي ذكرناها».[1]

ويكفي هذا بيانا لموقف كروتشه من « فلسفة التاريخ » بالمعنى الذي فهمه هو من هذا التعبير ، وهو معنى محدود لا يقره عليه أصحاب فلسفة التاريخ ، ولا ينطبق على نظريات كبار فلاسفة التاريخ : مثل هيجل ودلتاي وزمل واشبنجلر ويسپرز . ويعجب المرء من موقف كروتشه هذا ، ويتساءل : بأي حق قصر معنى فلسفة التاريخ على ما أشرنا اليه هاهنا ؟ ان هذا تحكم منه لا مبرر له .

لعل ما دعا كروتشه الى الوقوف هذا الموقف الغريب من « فلسفة التاريخ » هو ايمانه بأن الفلسفة تاريخ ، والتاريخ فلسفة كما صرح بذلك مرارا وتكرارا . ولهذا رأى أنه لا محل «لفلسفة التاريخ » لأن ذلك – في نظره – تحصيل حاصل .

التاريخية المطلقة

وهذه النظرية هي ما يعرف بالتاريخية المطلقة عند كروتشه، وقد كرس لها

---

(١) كروتشه : « فلسفة – شعر – تاريخ » ، ص ٤٧٠ – ٤٧١ . ميلانو – نابلي ، سنة ١٩٥٢ . وهذا البحث نشره كروتشه في سنة ١٩٤٣ .

بحثا في سنة ١٩٣٩ بعنوان « معنى الفلسفة بوصفها تاريخية مطلقة »[1] .

في هذا البحث يحاول كروتشه أن يبين قضيتين :

الأولى أن الفلسفة لا يمكن أن تكون وليست هي في الحقيقة ، الا فلسفة للعقل (أو الروح) .

والثانية ان فلسفة العقل لا يمكن أن تكون ، وليست هي في الواقع العيني ، ولم تكن أبدا حقا ، الا تفكيرا تاريخيا أو كتابة للتاريخ ، الفلسفة تمثل في عمليتها لحظة التأمل المنهجي ، التي يمكن ابراز جانب أو آخر منها ولكنها لا تنفصل عن العملية الوحيدة للتفكير التاريخي .

ويلاحظ في تاريخ الفلسفة صراع متفاوت ولكنه متواصل تقوم به المعرفة النقدية أو فلسفة العقل ضد طريقتين معارضتين لها في القاء الضوء الذي تحتاجه الحقيقة . والطريقة الأولى منهما ليست الشعر كما رأى أفلاطون ، بل الأسطورة : الأسطورة التي ليست مجرد صورة مثالية أو غنائية مثل الشعر ، بل الصورة التي تقوم بدور الحقيقة التصورية وبدور تفسير الأشياء والأحداث . والطريقة الثانية هي الميتافيزيقا ، والميتافيزيقا تتولد من الانفصال عن الأساطير وحقائق الوحي ، ابتغاء البحث في المقولات التي تفكر بها في الواقع . ويتم ذلك حين لا تجد طريقها الحق فتأخذ بمنهج العلوم الطبيعية او التجريبية ، مما يضطرها الى القول بمقولات فلسفية ، وتصورات تجريبية هي تصورات محضة ، وموضوعات أو قوى مادية هي في آن واحد روحية ومنطقية . والطابع الطبيعي النزعة في التأملات الميتافيزيقية يتضح في محاولتها اكتناه السبب أو أسباب الواقع ، لأن مبدأ السببية من شأن العلوم الطبيعية . والطابع المقولي يتجلى في ادعائها البحث في السبب ، والأسباب النهائية أو « العالية » ، وهذا تناقض في الحدود لأن الأسباب ليست أبدا نهائية ولا عالية ، اذ هي مجرد علاقات بين وقائع جزئية . واسم

---

(١) انظره في : كروتشه : « فلسفة – شعر – تاريخ » ص ١٣ – ٢٩ .

« الميتافيزيقا» نفسه ، في انتقاله من معنى الى آخر : ومن ال **بعد** Post الى **عبر** trans ، يدل على محاولة زائفة للارتفاع من عالم الموضوعات الى عالم الكيانات entita ، وبهذا تضع الفلسفة في وضع زائف : واضعة « نفسها « **كفلسفة أولى** » أو « **فلسفة عامة** » . والميتافيزيقا تعلو – أو تسيء في البعد – على التاريخ ، ابتغاء الوصول الى عالم خارج التاريخ أو فوق التاريخ .

وفي مقابل ذلك نجد فلسفة العقل (أو الروح) – وهي التي يدعو اليهــا كروتشه – قد انتجت وتنتج دائما كل المعاني والتصورات التي بواسطتها يحكم الانسان على الحياة وعلى الواقع ويفهمه . ومنهجها ليس التجريد والتعميم ، بل التفكير في الكلي المحايث في الفردي ، وليس ضم الكليات الى الكليات : بل ادراك العلاقات بين الكليات في داخل الكل الذي يتألف منها ، وليس رد الوقائع الجزئية الى أصناف ، بل فهم الوقائع الجزئية بوصفها الكلي المتحقق عينيــا .

ان الحكم التاريخي وحدة بين الفردي والكلي، بين الموضوع والمحمول. بين الادراك الحسي والتصور . ولا يوجد حكم حقيقي وعيني الا اذا كان تاريخيا . وتاريخية أيضا هي الحلول والتعريفات الفلسفية ، اذ هي تميل دائما الى موقف تاريخي معين يوجد فيه المفكر . « ان الفلسفة الحقة ، وهي تختلف تماما عن مباحث المدارس الفلسفية الهزيلة الشاحبة . حافلة بالحياة الوجدانية والاخلاقية التي تزخر بها والتي تشبع الرغبة بازاحة ألوان الغموض العقلي التي تعانيها وتضعها في مواجهة الموقف التاريخي ، ممهدة السبيل الى الاشباع اللاحق الذي هو الفعل العملي .

وهنا نصل الى مبدأ مهم وضعه كروتشه للفهم التاريخي ، وهو مبدأ المعاصرة Contemporaneita بوصفه الأساس في كل كتابة حقيقية للتاريخ . فهذه تضع نفسها على أنها في جوهرها **معاصرة**. ذلك أن الحكم التاريخي في لحظة تولده يتبدى أنه يتولد من « اهتمام بالحياة الحاضرة ، وإلا لم يتولد . ولهذا كان على كتابة

التاريخ بالضرورة أن تتولد من اهتمام بالحياة الحاضرة . وواقعة التاريخ الماضي يجب أن تشيع فيها روح الحياة الحاضرة حتى تتخذ صورتها الحقيقية . ولهذا ينبغي رفع التاريخ الى الشعور بالحاضر الأبدي .

وهنا يميز كروتشه بين « التاريخ » و « الأخبار » ، فيقول « ان التاريخ storia هو في جوهره فعل للفكر ، بينما الأخبار cronaca هي فعل للارادة . والتاريخ storia فعل للفكر ، فعل نظري لأنه وصف مقـــولي cotegoriale للاحداث التي أحدثتها الروح الانسانية في الماضي ، وبوصفه فعلا نظريا فانه فعل « تركيب تاريخي » و « الأخبار cronaca فعل ارادة ، لأنها يجب عليها ألا تحكم أو تصف ، بل فقط عليها أن تسجل أعني أن تحفظ . ان فعله شبيه بفعل العالم الطبيعي الذي لا يحكم على التجارب الجديدة المختلفة التي يشاهدها بل يعمم فيها من أجل تصنيفها ، ويقوم بعمل وصف اعتباطي أو ميسر . ان الاخباري يسجل ما يحدث بترتيب زمني ، انه لا يتلقى الحياة التاريخية في ميلادها ونموها من الداخل ، بل يرصدها من الخارج فحسب ، ولهذا فان الاخبار cronaca لاتنفذ الى الفردية المميزة للوقائع التاريخية .

ان الأخبار والتاريخ لا يتميزان بوصفهما شكلين للتاريخ ، يكمل كل منهما الآخر ، أو يخضع أحدهما للآخر ، بل هما موقفان روحيان مختلفان . « ان التاريخ storia هو التاريخ الحي ، والأخبـــار هي التاريخ الميت ، والتاريخ هو التاريخ المعاصر ، بينما الأخبار Cronaca هي التاريخ الماضي ، والتاريخ هو أساسا فعل للفكر ، بينما الأخبار فعل للارادة . وكل تاريخ يصير أخبارا اذا لم يعد مفكرا فيه ، بل مذكورا فقط في كلمات مجردة ، كانت حينا ما عينية وتعبر عن التاريخ . وحتى تاريخ الفلسفة هو أخبار ، كتبها غير الفاهمين للفلسفة ، أو قرأها هؤلاء ، وتاريخ هو ذلك الذي نكون على استعداد لقراءته على أنه أخبار ، ألا وهو تاريخ الراهب في مونت كاسينو الذي وقع ما يلي : « ١٠٠١ : **دومينيك الطوباوي** رحل الى المسيح . ١٠٠٢ : في هذه السنة جاء الشرقيون (= المسلمون)

الى كابوا ١٠٠٤ : زلزال هائل هز هذا الجبل ، الخ . وكانت هذه الوقائع جاهزة في ذهنه ، وبكى على رحيل دومينيك الطوباوي ، وتحزن على المصائب الانسانية والطبيعية التي هزت بلاده ، وأبصر في توالي هذه الحوادث يد الله ممدودة . وهذا لا يمنع من كون هذا التاريخ ، بالنسبة الى نفس الراهب الذي من مونت كاسينو ، أمكن أن يتخذ شكل الأخبار ، حينما سطر صيغها الباردة دون أن يتمثل بعدُ مضمونها ويفكر فيه ، ولم يكن همه غير أن يحفظ هذه الأخبار لأولئك الذين سيقيمون بعده في مونت كاسينو » [١] .

والتاريخ ، اذا فصل عن الوثيقة الحية وصار أخبارا ، لا يعود بعد فعلا روحيا ، بل شيئا ، ومركبا من أصوات أو من علامات أخرى . وبالمثل الوثيقة اذا فصلت عن الحياة لا تعود غير شيء ، شبيه بأي شيء آخر ، ومجموعة من الأصوات أو من العلامات الأخرى .

والتاريخية storicismo بالمعنى العلمي – هكذا يقول كروتشه [٢] – هي القول بأن الحياة والواقع تاريخ ولا شيء غير تاريخ . وفي نفس الوقت هي تنكر النظرية التي تقسم الواقع الى « فوق تاريخ » ، و « تاريخ »، إلى عالم الصور أو القيم ، والى عالم سفلي يعكسها أو عكسها حتى الآن على نحو ناقص عابر . وينبغي أن نضع مكان التاريخ الناقص أو التاريخ واقعا عقليا كاملا . ولما كانت هذه النظرية تعرف باسم « النزعة العقلية المجردة » أو « التنوير » . فان التاريخية تسير في معارضة ونزاع ضد « التنوير » وترتفع فوقه .

ويقوم هذا النزاع على أساس أن الصور أو القيم ، التي عدت نماذج ومعايير للتاريخ ، ليست صورا ولا قيما كلية ، بل هي وقائع جزئية وتاريخية هي الأخرى ، رفعت خطأ الى مستوى القيم والصور الكلية . فمثلا فكرة الجمال

---

(١) بندتو كروتشه : «فلسفة – شعر – تاريخ » ص ٤٤٨ – ٤٤٩ .

(٢) بندتو كروتشه : « التاريخ فكرا وفعلا » ص ٥١ وما يتلوها . ط ٢ ، باري ، سنة ١٩٣٨ .

التي كانت مقياسا للحكم على الأعمال الفنية كانت مستمدة من خطوط الجمال الخاصة عند فرجيل ورفائيل ، وأفكار القانون الطبيعي كانت في أساسها هي النظم القانونية التي وضعت في القرنين السادس عشر والسابع عشر ،والأفكار الأخلاقية وقواعد السلوك والفضائل هي تلك التي تصورتها الحضارة القديمة أو المسيحية القديمة أو الحديثة . بينما الأفكار (أو الصور) والقيم الحقيقية ذات الطابع الكلي تملك تلك القدرة على فهم مختلف الأعمال في الحياة الفنية والأخلاقية والقانونية ، ومن أشدها سذاجة وبساطة الى أكثرها دقة وتركيبا ، وهي اذن ليست نماذج وتعميمات تجريبية ، بل صور محضة ومقولات ، مبدعة وحاكمة دائمة على كل تاريخ .

ومذهب كروتشه في التاريخية يقوم على المبادىء التالية :

١ — انكار بقاء الطبيعة عالما قائما بذاته .

٢ — الاعتراف بالطابع الروحي (العقلي) للواقع ، كل واقع .

٣ — تفسير الروح (العقل) على أنها عملية تطورية ديالكتيكية ، أي عملية لها في ذاتها مبدؤها الخاص في الفهم .

٤ — رفض كل نوع من العلو البعد تاريخي **Trascendenza metastorica** وتوكيد محايثة الروح في التاريخ — وبعبارة أخرى توكيد الهوية بين العقل (الروح) وبين التاريخ .

٥ — رد المعرفة الى معرفة تاريخية ، ورد الفلسفة الى لحظة منهجية في التأريخ [١] .

والروح — عند كروتشه — تطور ، (والتطور هو تغلب مستمر على الذات

---

(١) راجع **Pietro Rossi : Storia e Storicismo nella filosofia contemporania, p. 288 Milano 1960.**

وتجاوز لها ، وهو في الوقت نفسه محافظة مستمرة عليها) [١] . الروح (أو العقل ـ والمعنى دائما واحد عند هيجل وعند كروتشه وفي المثالية بعامة) تقدم ، وكل لحظة من لحظاته لها قيمة ايجابية . وفي داخلها تتدرج وقائع الطبيعة كما تتدرج وقائع الحياة الانسانية ، لأن الطبيعة تكوين وحياة تاريخية « و » الواقع ، الواقع الوحيد (الذي يشمل في داخله الانسان والطبيعة وهما لا ينفصلان الا تجريبيا وتجريدا فقط) كله تطور وحياة » [٢] .

٤ ـ كارل يسبرز

وأخيرا نصل الى الفيلسوف الوجودي المعاصر كارل يسبرز Karl Jaspers (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩) الذي أودع آراءه في فلسفة التاريخ في كتاب بعنوان : « في أصل التاريخ وغايته » [٣] .

يرى يسبرز أن « التاريخ حدث وشعور بالحدث ، تاريخ ومعرفة بالتاريخ . انه محاط بما يشبه الهاويات . فان تردى فيها ، لم يعد بعد تاريخا . وعلينا أن نغلقه دائما على نفسه ، وأن نفتحه للعلو .

« أولا : للتاريخ حدود تعزله عن كل واقع آخر : طبيعة كان أو كونا . وحوله ينتشر المكان اللامتناهي للوجود بوجه عام .

« ثانيا : للتاريخ تركيب باطن ، يرجع الى تحول الواقع البسيط للظواهر الجزئية ولكل ما يمضي دون توقف . وهو لا يصير تاريخا الا باتحاد الكلي مع الفردي ، لكن بحيث في ضوئه الفردي ، في كل صفاته ، يتخذ أهمية لا يمكن الاستغناء عنها ويصير كليا على نحو ما . انه عبور يتحقق فيه الموجود .

---

(١) كروتشه : « نظرية وتاريخ كتابة التاريخ » ، ص ٧٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١١٨ .

(٣) KARL JASPERS : Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.

« ثالثا : يصير التاريخ فكرة شمولية حين نضع السؤال : أين تقوم وحدة التاريخ ؟

« ورؤية هذه الهاويات : الطبيعة الخارجية عن التاريخ التي هي بمثابة تربته السفلى البركانية ، والواقع الذي يتجلى فيها بصورة عابرة فانية ، والتشتت اللانهائي الذي تحاول التخلص منه وحدة اشكالية دائما — ان رؤية هذه الهاويات يسمو فنيا بمعنى ما هو تاريخي حقا »[1] .

في هذه العبارات فحص يسپرز مشاكل فلسفة التاريخ ، وعقد لها فصولا عنونها كما يلي :

(١) حدود التاريخ .

(٢) التراكيب الأساسية للتاريخ .

(٣) وحدة التاريخ .

(٤) الشعور بالتاريخ لدى الانسان اليوم .

(٥) العلو على التاريخ .

فلنأخذ في بيان المعاني الرئيسية التي عرضها يسپرز في هذه الفصول الخمسة .

حدود التاريخ :

ان الحياة على الأرض ظهرت قبل الانسان . وتاريخ الانسانية ، وهو لا يرتفع الى أعلى من نهاية العصر الثالث ، قصير المدى جدا لو قورن بعمر النبات والحيوان ، وهو عمر يتجاوز عمر الارض بما لا نهاية له من الزمان .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٩٣ / ٢٩٤ من الترجمة الفرنسية .

والستون قرنا التي توضحها لنا النقول التاريخية ، لا تمثل غير فترة ضئيلة لو قورنت بما قبل التاريخ .

لكن التاريخ هو نحن. وفارق هائل بين التاريخ الطبيعي وتاريخ الانسانية. ذاك أن التاريخ الطبيعي غير مشعور به : انه مجرد صيرورة بسيطة محضة ، الانسان وحده هو الذي يعرفها ، ولا يتوقف على أي قصد شعوري .

وبحسب مقاييسنا الانسانية فان مجرى هذا التطور للتاريخ الطبيعي بطيء جدا ، ويبدو لنا لأول وهلة كأنه تكرار مستمر . وبهذا المعنى فان الطبيعة ليست تاريخية . واذا كنا نقيم تناظرا بين تاريخها ، فما ذلك الا لأن فكرنا قد تعود على هذه المقولات :

١ – فنحن نتمثل لأنفسنا ذهاباً وعودة دائمين ، واختفاءات متلوة ببدايات ، وفي لا نهائية الزمان يمكن أن يحدث كل شيء ، لكن ليس ثم معنى ثابت . ومن هذه الناحية ، فان التاريخ بالمعنى الحقيقي غير موجود .

٢ – والعملية الحيوية لا تظهر في الانسان الا على نوع حيواني ينتشر على سطح العالم مثل أشكال حية أخرى .

وتطور الانسانية في مجموعه يتصور على انه عملية واحدة . ان الانسانية «نمو ، وتزدهر ، وتنضج ، وتشيخ ، وتموت . ومع ذلك فنحن نتصور ذلك لا على انه عملية لن تتكرر أبدا ، بل على انه تطورات متوالية او متواقتة ، هي الحضارات المختلفة . فمن المادة الانسانية الهلامية تتولد الحضارات ، كأنها « أجسام » تاريخية خاضعة لقوانين تطورها ، ولأوجه حياتها : من الميلاد الى الموت . انها بمثابة كائنات عضوية لها حياتها الخاصة ، وعلى الرغم من استقلالها فانها يمكن ان تتصل بعضها ببعض وان يعدل بعضها بعضا او يضر بعضها ببعض .

الوراثة والمنقول :

نحن طبيعة ونحن تاريخ . والطبيعة فينا تتجلى في الوراثة ، والتاريخ يتجلى في المنقول tradition .

والنمو التاريخي يمكن ان يحدث له انقطاع بسبب النسيان أو ضياع التراث المنقول .

ولكننا أناس بالمنقول أكثر منا بالوراثة . ففي الوراثة يجد الانسان عنصرا لا يمكن تدميره ، ولكن في المنقول عنصر يمكنه ان يفقده نهائيا .

ان المنقول Tradition يصاعد في الماضي السابق على التاريخ ، ويشمل كل ما ليس وراثيا ، بل ما هو مادة تاريخية للآنية (= الوجود الانساني) .

وعلى وصية التاريخ ، وكأنه تراث خلفه ما قبل التاريخ ، يوجد رأس مال انساني ليس وراثيا بالمعنى البيولوجي ، ولكنه جوهر ما هو تاريخي ، ويمكن الانسان ان يستثمره أو أن يبدده . وهذا الواقع يوجد قبل كل فكر ، ولا يمكن خلقه ولا صناعته صنعا . ولا يمكن ان يكتسب ملاءه ووضوحه الا في الحركة الروحية التي تتم خلال التاريخ . والانسان يجري فيه تحويلات . وربما انبثقت ينابيع جديدة هي بدورها مقدمات (وأكبر مثال لهذا : العصر المحوري ؛ وستتحدث عنه تفصيلا فيما بعد) . ولكن ليس ثم جماعات ، بل أشخاص سامية منعزلة ترسل شعاعها ولكن الناس ينسونهم وينكرونهم ولا يرونهم .

وفي التاريخ ميل الى الانفصال عن المنقول وعن قيمه الجوهرية للافلات الى الفكر المحض ، وكأن من الممكن ان يولد شيء في التجريد المطلق للعقل .

التاريخ والكون

لماذا نحن موجودون على الارض ؟ ولماذا نعيش قسطنا من التاريخ في هذه

البقعة من المكان اللامحدود ، وعلى هذه الجنة غير المرئية من التراب الملقى في ركن من الكون ، وفي هذه اللحظة بالذات ، ضمن لا متناهي الديمومة ؟ تلك أسئلة لا جواب عنها ، ولكنها هي التي تجعلنا ندرك وجود لغز .

وشعورنا بأننا منعزلون في الكون هو معطى جوهري في حياتنا . وفي صمت الكون نحن وحدنا المزودون بالعقل والكلام . وكان في تاريخ النظام الشمسي لحظة عابرة، فيها على الارض حصل اناس على فكرة الوجود ووجودهم هم . وهناك ، وليس في مكان آخر ، حدث هذا الكشف للذات عن نفسها ، كشفا باطنيا خالصا . وفي الكون الهائل ، وعلى كوكب صغير جدا ، وفي تلك القطعة الصغيرة من الزمان التي تؤلف بضع عشرات من القرون ، حدثت ظاهرة يبدو أنها تجل للشامل . وفي هذا المكان الضئيل القيمة جدا بالنسبة الى الكون استيقظ الوجود مع الانسان .

لكن الكون هو ظلام الموجود الشامل ، انه عندنا هو المكان والينبوع والواسطة لكل تحقيق شخصي أصله لا يمكن فهمه . غير أن الكون هو ايضا ما يخلق ويغذي الكشف التدريجي للتاريخ الانساني .

ولقد كان المكان يبدو للانسان قديما شيئا لا يحد . ولكنه اليوم يحس بأن مسكنه على الارض قد انحصر وضاق : لقد عرف كل أجزائه وصار في وسعه أن يشمله بنظرته . وكان من أثر هذا أن تكثف وجود الانسان على الارض . وصار ما حوله أشبه ما يكون بصحراء لا تسكنها الروح ومحرمة على الانسان . وفي هذه العزلة لا تفهم الانسانية — وقد انطوت على نفسها — غير واقعها هي .

وهذه العزلة في وسط الكون تكوّن الحد العملي للتاريخ . انه ليس ثم دليل على وجود كائنات أخرى في عوالم أخرى غير عالم الارض . ولا يهمنا من هذا الامر شيء ، طالما كنا لا نحس بأثر لهذه الكائنات المزعومة .

واذا حاولنا حصر التاريخ في قوانين عامة ، فلن نستطيع ادراكه ابدا ، لان خاصيته هي أنه ظاهرة فريدة .

واذا نظر اليه من خارج ، فان ما نسميه « تاريخا » هو ما يحدث في نقطة محددة من المكان والزمان . لكن هذا يمكن ان يقال عن كل واقع . فالعلوم تسجل كل تطور طبيعي وفقا لقوانين عامة ، لكنها لا تقول لنا لماذا – مثلا – الكبريت يوجد بكميات كبيرة في صقلية ، ولا تذكر لنا السبب في التوزيع المحلي للمواد الاولية بوجه عام .

والتحديد في المكان والزمان لا يكفي لبيان خصائص ما هو فردي في التاريخ . وما يتكرر وما يمكن استبداله بوصفه ظاهرة خاصة ، كل هذا هو في ذاته ليس تاريخا . فالظاهرة لكي تكون تاريخية ، يجب أن تكون فريدة لا يمكن استبدال غيرها بها ، ولا يمكن تكرارها .

وطابع التفرد والتأحد هذا لا يتحقق الا في الانسان وفيما يبدعه ، ولا نجده الا حيث يمكن أن تقوم علاقة بين الانسان والظاهرة : بأن يكون واسطة ، أو تعبيرا ، او غرضا ، الخ . « ان الانسان ليس تاريخيا الا باعتباره موجودا مزودا بعقل ، لا بوصفه موجودا طبيعيا . ونحن ، بوصفنا أناسا ، لا نكون ميسورين لأنفسنا الا في التاريخ ، لكن فيما هو جوهري لنا ، لا بوصفنا موضوعا للبحث ، فنحن لا نصير موضوعا للبحث الا بوصفنا طبيعة ، وقانونا عاما ، وحقيقة واقعية تجريبية خاصة . وفي التاريخ نحن نلقي أنفسنا بوصفنا حرية ، ووجوداً ، وعقلاً ، وجادين في اتخاذ القرارات ، وذوي استقلال عن العالم . وما يواجهنا في التاريخ ، لا في الطبيعة ، هو هذا السر المزدوج : الانتقال المفاجيء الى الحرية وانكشاف الوجود في الشعور الانساني »[1] .

---

(١) يسبرز : « أصل التاريخ وغايته » ص ٣٠٣ من الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٩٥٤.

وما هو تاريخي هو الوحيد ، الذي لا يمكن استبدال غيره به ، وليس تلك الواقعة الجزئية التجريبية التي سينفذ فيها ويمتصها ويحولها العنصر التاريخي ، وليس أيضا المفرد بوصفه حاويا أو « رمزا » للكلي ، وانما هو بالأحرى ذلك الواقع الذي يهب الحياة لذلك الكلي .

« وهذا الموجود الجزئي في التاريخ ، لا يدرك الا بالحب والوجدان المتنبيء الذي يولده الحب . انه حاضر بالنسبة الى من يحب ، وتفرده ينكشف حين يلهم الحب الرغبة في المعرفة . وهو يتجلى في ظواهر يمكن ان تتنوع الى غير نهاية . وهو واقعي بوصفه جزئيا تاريخيا ، وغير واقعي في الوقت نفسه بالنسبة الى المعرفة التجريبية . وحبنا لموجود تاريخي جزئي يجعلنا نستشعر الاساس الانطولوجي الذي يرتبط به هذا الموجود . والعالم ينكشف في لا متناهي الفرد حينما نحبه . ولهذا فان الحب الحقيقي يتسع ويرتفع من تلقاء نفسه ، وينتشر على كل ما هو تاريخي ، ويتحول الى حب للكائن في ذاته ومنذ أصله . ومن يحب يعرف ، بنوع من الوجدان الكاشف ، كيف ان الموجود ، هذا المفرد الفريد الرائع ، هو تاريخي في العالم. لكنه لايتجلى الا في تاريخية حب موجود مفرد لموجود آخر

« ويناظر موجودَ التاريخ الجزئيةُ العينية للمعرفة التاريخية . والتوثيق (جمع الوثائق واستعمالها) وهو يجمع الوثائق الحقيقية ، يقدم المقدمات ، وبفضل هذه ينفتح ، على حدودها ، ما يفلت من البحث التجريبي ، لكنه يرشده في اختيار موضوعاته وفي التمييز بين الجوهري والعرضي . والبحث ، وهو يتجاوز الطابع العام للمعرفة ، يبين ، عند حدوده ، أن العنصر المفرد الذي لا غنى عنه للتاريخ ، ليس ابدا قانونا عاما . ولما يتجلى لنا هذا العنصر المفرد فانه يربطنا بذاته على مستوى قائم خارج مجال المعرفة ولكنه غير ميسور الا بالنسبة اليها . وما نتمكن من اكتسابه على أنه مفرد تاريخيا يمكننا من التوجه صوب تاريخ كلي سيكون بمثابة موجود مفرد ووحيد. وكل تاريخية تفرز جذورها في أرض هذه التاريخية الوحيدة العالية »[1] .

---

(٣٨) كارل يسبرز : « أصل التاريخ وغايته » ص ٣٠٣ – ٣٠٤ من الترجمة الفرنسية .

والتاريخ لا يمحو الطبيعة ، بل تظل هذه الحقيقة الحاملة الثابتة . وكل ما يبقى ولا يتحول الا ببطء شديد هو الطبيعة . لكن بالروح يبدأ الشعور والتأمل والحركة المتصلة والعمل المتواصل من الذات في الذات ، بينما تنفتح أبعاد الممكن اللامتناهية .

وكلما تأكد جانب التفرد في الظاهرة ، انعدم التكرار ، وصارت تنتسب الى التاريخ الحقيقي اكثر . وكل ما هو عظيم هو ظاهرة انتقال .

والموجود يتجلى تدريجيا خلال التاريخ . والحرية ، وان كانت موجودة في كل مكان في التاريخ ، فانها لا تكون تامة أبدا ، بل تظل دائما في حركة . وهي تصنع اذا ما اعتقد المرء انه امتلكها نهائيا . وكلما كانت الحركة جذرية ، كانت الحقيقة المتجلية ذات جذور أعمق . ولهذا فان أعظم اعمـــال الروح (العقل) اعمال انتقال على حدود عصر ، وهاك أمثلة لذلك :

أ ــ ان المأساة (التراجيديا) اليونانية انتقال من الاسطورة الى الفلسفة . فمؤلفو المآسي قد استمدوا من المادة الاولية للتقاليد القديمة جدا وصاروا مبدعين في عالم الاسطورة . لقد عمقوا الاسطورة بواسطة الخيال ، ولكنهم كانوا يعيشون بين المشاكل والتفسيرات . وهم فخموا مضمون الاسطورة وصاروا على الطريق الذي ستضيع فيه . ولهذا فانهم يمثلون انحلالها ، في الوقت الذين فيه يمثلون جلالها .

ب ــ واذا كان تصوف السيد اكرت (حوالي ١٢٦٠ ــ١٣٢٨) كان جريئا ساذج الجرأة ، فما هذا الا لأنه صار الينبوع لديانة جديدة متحررة . وبفضله أمكن تعميق الرؤية ، وفي الوقت نفسه بدأ المنقول tradition في التفكك.

ج ــ وفلسفة المثالية الالمانية ، من فشته ، وهيجل الى شلنج ، تقع في نقطة الانتقال بين الايمان والالحاد . وفي عهد جيته كان للدين طابع جمالي ، في اللمعان الباهر لعقل قادر على فهم كل أعماق الروح .

د ــ كذلك ينبغي أن ننظر الى أفلاطون وشيكسبير ورمبرنت على انهم

شخصيات انتقال . ثم قرون بأكملها تمثل انتقالا ، خصوصا القرون من سنة ٦٠٠ الى سنة ٣٠٠ قبل الميلاد ، وهي التي يطلق عليها يسپرز اسم « العصر المحوري ».

فمن الخصائص الاساسية للتاريخ اذن انه انتقال اساسا . وما يدوم لا ينتسب اليه ، انه مجرد اساس ومادة ووسيلة عنده .

ومن هنا تلح علينا فكرة ان تاريخ الانسانية لا بد له من نهاية ، كما كانت له بداية . غير أن الحد النهائي – سواء أكان بداية أم نهاية – هو بالنسبة الينا من البعد بحيث لا يمكن ادراكه . لكن هذه الحقيقة لا بد أن تلقي ظلها على كل شيء .

وحدة التاريخ

هل هناك وحدة للتاريخ ؟

سؤال يطرحه يسپرز ، كما طرحه كل الباحثين في فلسفة التاريخ . وأسباب النفي لهذه القضية عديدة : وأولها ان الظواهر التاريخية مشتتة الى غير نهاية : فهناك شعوب وحضارات عديدة ، وفي كل منها قدر لا متناه من الوقائع التاريخية الجزئية . وحيثما سمح اقليم في الارض بالعيش ، نظم الانسان جماعة .

ويرد يسپرز على هذه الحجة قائلا ان النظر الى الانسان من هذه الزاوية معناه تصنيفه على نحو ما يفعل علماء النبات في تقسيمه الى أنواع وأسر نباتية . وهذا معناه الافتقار الى ادراك ما يميز الانسان حقا ألا وهو انه على الرغم من تشتت الجماعات الانسانية فان الناس لا يظلون في عزلة ، بل حيثما التقوا تبادلوا أشياء فيما بينهم : معارف أو أفكارا . وفي هذا اللقاء يستشعر كل واحد منهم نفسه في الآخر ويستشعر انه مدعو لاتخاذ موقف بازائه . فهو يحس اذن أنه يستهدف شيئا فريدا لا يملكه ولا يعرفه ، ولكنه مع ذلك يدفعه دون أن يدري .

ومن وجهة النظر هذه يمكن عد مظاهر التشتت في التاريخ حركة تنحو نحو الوحدة ، وربما كانت تصدر عن أصل مشترك .

ويبحث يسپرز في دواعي هذه الوحدة فيبدأ باستبعاد الاعتبارات البيولوجية

والنفسانية لكي يتلمس الوحدة ودواعيها فيما يشاهد في مجرى التاريخ من تطور نحو الوحدة في المعرفة ، ونحو الوحدة في الاصل : وهذا يتبين من القسمات التالية :

أ ـ ان وحدة الانسان ، من خلال حركة تحولاته ، ليس لها ثبات الطبائع الثابتة التي ستحقق كل بذورها . ان الانسان صار ما هو خلال التاريخ ، بواسطة حركة ليست فقط طبيعية . انه بوصفه موجودا حيا ، هو مجمــوع استعداداته الفطرية في تنوعها ؛ وبوصفه موجودا تاريخيا ، وصادرا عن أصله، فانه يتجاوز هذا المعطى الطبيعي . وهذا الاصل يحمله على الاتجاه دائما نحو الوحدة التي تربطه بأمثاله من الناس . وتلك مصادرة : اذ بدون هذه الوحدة لن يتيسر الفهم ، وسيكون ثم هوات بين طبائع مختلفة اختلافا جوهريا ، ولن يتيسر أي تفسير تاريخي .

ب ـ كل فردية ، بوصفها حقيقة محددة ، لها طابع استبعادي : فلا انسان قادر على ان يجمع كل الامكانيات التي تنتسب أصلا الى الانسان بما هو انسان ، ولا بد من الانتخاب ، فاما القديس او البطل مثلا . ان الانسان بوجه عام وكذلك الفرد ، من حيث أصله الذي صدر عنه ، يشتمل على كل الممكنات ولكنه في الواقع الفعلي ليس الا فرديا . والفرد ليس ابدا انسانا كاملا مطابقا لمثل أعلى . ولا يمكن وجود انسان كامل ، لأن ثم شقا وثغرة في كل ما يحققه .

جـ ـ ومن اللافت للانتباه ، ان ثم وحدة انسانية فيما يتجلى من مشابهات في القسمات الاساسية ، سواء في الاديان ، وفي أشكال الفكر وفي النظــم الاجتماعية .

د ـ والعلم والقدرة التي يمد بها التكنيك الانسان يزيدان في تقدم الانسان خطوة فخطوة ، وفي تاريخ الحضارة يرتسم خط يصّاعد دائما ، بيد أن ألوان التقدم هذا محصورة في ميدان العالم والتكنيك ، وهما عاريان عن الشخصية . ومن هذه الناحية يمكن تصور التاريخ على أنه تصاعد مستمر . صحيح ان فيه مع ذلك رجعات وتخلفات وتوقفات ، لكن بوجه عام يمكن القول بوجود تزايد في

الخبرات التي يسهم فيها الجميع والتي هي ميسرة للجميع . ونستطيع أن نستقري مراحل التقدم هذه على مدى التاريخ .

غير أن الانسانية في ذاتها ، وأخلاق الانسان ، وطيب ذاته ، وحكمته — كل ذلك لا تقدم فيه. هناك اذن تقدم علمي وصناعي (تكنيكي) يوسع من ممكناتنا ، ولكن ليس هناك تقدم بالنسبة الى جوهر الانسان . واعلى الحضارات قد غرقت في هاوية العدم ، وخضعت لغيرها من الحضارات التي كانت أحط منها . وبعض الحضارات دمرها المتبربرون — حتى لا يخطىء المرء كثيرا ان قال : « كل ما هو عظيم ينهار ، وكل ما هو منحط يدوم » .

• • •

على انه اذا لم تكن الوحدة واقعة ، فيمكن النظر اليها على انها غاية ، وهذه الغاية يمكن أن تعد معنى خفيا . فلنحاول ان نفسر التاريخ من حيث النهاية :—

١ — ان الغاية هي المدنية ، هي تأسيس الانسان ، وما نقصده من هذا ، وراء التنظيم المادي للحياة ، لم يتحدد نهائيا ، ولكنه ينتسب الى التاريخ . وعلى مستوى هذا التنظيم ، فانه النظام القانوني للعالم . ان حركة التاريخ تسير من التشتت الى حياة مشتركة على الارض في وحدة قانونية ، بعد الازمنة التي كانت الاتصالات الوحيدة فيها هي أعراض السلام والحرب . وهذه الوحدة بتنظيمها للحياة العملية ، تترك المجال حرا لكل الامكانات الروحية والمعنوية للمبدعات الإنسانية .

٢ — الغاية هي الحرية ، الحرية الواعية . ويمكن تصور كل ما جرى حتى اليوم على أنه محاولات لاكتساب هذه الحرية والظفر بها . لكن ماهيتها حقا لن تتجلى الا في اللامتناهي .

وارادتنا في تنظيم عالم مؤسس على القانون لا يضع لنا كغاية مباشرة : الحرية العالية ، بل الحرية السياسية ، وهذه الاخيرة تهيىء للانسان الحد الاقصى من الامكانيات لتحقيق الحرية العالية .

٣ — الغاية هي انسانية عليا ، وعملها الروحي هو ميلاد مدنية في الجماعة المتحققة أنها العبقرية .

ان الدافع الباطن فينا يدفعنا الى شعور متزايد في الوضوح . ووحدة المعنى تأتينا من النقطة التي فيها الانسان ، في المواقف الحدية ، يستشعر نفسه بأوضح ما يكون ، وفيها يضع لنفسه المسائل الجوهرية ، ويجد الاجابات الخلاقة التي ستقود حياته وتطبعها بطابع نهائي حاسم . وهذه الوحدة المتحققة في العظمة لا تقوم في أن يتسع الانسان في علمه ووسائله التكنيكية ، ولا في غزو مزيد من الامكنة وتنظيمها بطريقة امبريالية . كذلك فان النظم التربوية المتخصصة الى أقصى درجة ، والتي لا تكون غير زهاد خارجين عن تيار الحياة او انكشارية ، لن تجعل هذه الوحدة تتخذ شكلها ، وليست تقوم ايضا في ثبات الأنظمة والمذاهب، وانما تقوم في تلك اللوامع التي فيها يكشف الانسان عن نفسه ، في كشف جوهري .

وربما لا يكون هذا غير نقطة فرارة في مدى التاريخ الهائل . ولكنه سيكون بمثابة خميرة في مجموع الصيرورة . وربما يكون الاثر سريعا ، وربما كان هذا الكشف — الذي يبقى أولا في عمق ذكرى الناس ، مستعدا للعمل — مجرد سؤال يوضع للمستقبل ، أو ألا تلتقط هذه القوة في العالم ، وألا تترك أي أثر في رد الناس ولا تبقى الا أمام العلو .

فاذا كانت هذه القيم في نظرنا لا يمكن ان يحل محلها غيرها ، فهذا مرجعه الى أنها ترجع الى وحدة مفترضة دائما ولكنها غير مملوكة ابدا ، هي الغاية والأصل والمصير في التاريخ .

٤ — الغاية هي الوجود المنكشف في الانسان ، وحينما يتأحد الانسان مع الوجود في أعماقه ، فهذا هو الكشف عن الألوهية »[١] .

• • •

وعند يسبرز ان ادراك الوحدة في التاريخ ، أي تصور التاريخ العام على انه يؤلف كلا ، هو ما تصبو اليه المعرفة التاريخية التي تبحث عن معناه الاسمى . والمؤرخون الذين أرادوا تصور التاريخ الكلي قد ضيقوا من وحدته بسبب

---

(١) كارل يسبرز : « أصل التاريخ وغايته » ص ٣٢٢ — ٣٢٤ من الترجمة الفرنسية .

ضيق آفاقهم : ففي أوروبا كان التاريخ هو تاريخ الغرب ، وفي الصين كان التاريخ هو تاريخ امبراطورية الوسط . وما كان خارج هذا النطاق لم يكن في نظرهم موجودا بوصفه تاريخا ، بل كان حياة المتبربرين والبدائيين ، ولا قيمة له الا من ناحية علم الأجناس . وكانت فكرة الوحدة قائمة على أساس ان كل هذه الشعوب المجهولة لا بد لها ذات يوم ان تشارك في المدنية الحقيقية وستنضم الى النظام الذي كان يعد وحده الصالح .

ولما أراد الايمان ان يميز في التاريخ بين علة وغاية ، وجدهما في الوقائع . وادى ذلك الى تصور اله يوحي للانسان بوجود هذه الوحدة ، او بعلم عقلي يمده برؤيا واضحة لها :

الغرب رأى عمل الله في التاريخ ، وابسر سلسلة من الافعال الالهية : الخلق ، عقاب الانسان المطرود من الجنة الارضية ، التنبؤات التي تعلن عن ارادات الله ، الخلاص المتحقق بظهور شخص الهي على الارض ، حتى نهاية الزمان ويوم الحساب المقبل . وما تصوره الانبياء اولا شكله أوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠) في صورة مسيحية، ثم تكرر وتعدل خلال القرون ابتداء من يواقيم الفلوري حتى بوسويه (١٦٢٦— ١٧٠٤)، ثم عبر عنه في صورة علمانية الفلاسفة من لسنج (١٧٢٩ — ١٧٨١) وهردر (١٧٤٤ — ١٨٠٣) حتى هيجل . وكلها محاولات استهدفت الى تصور التاريخ في وحدته ، حيث يجد كل شيء مكانه . لكن يسبرز يبدي على هذه المحاولات الملاحظات التالية :

أ — لو عرف مجموع الاشياء ، فان لكل حياة انسانية مكانها المعلوم في هذا التاريخ . انها في ذاتها ليست بشيء ، لكنها مجرد وسيلة . وهي ليست على علاقة مباشرة بالعلو (transcendance) ولكن عن طريق محلها في الزمان ، مما يحد منها ويمنع من أن تكون شمولا totalité . وكل شكل من أشكال الحياة ، وكل عصر ، وكل شعب قد رد الى مجرد وسيلة . بيد أن فكرتنا عن وجود علاقة أصيلة مع الله ، وعن لامتناه شامل يمكن في كل لحظة ان يكون كلا ، تمتنع من هذا التصور .

ب – والمعرفة الشاملة تمكن من افلات الشطر الاكبر من الوجود الانساني ، اذ تُنَحّي جانبا شعوبٌ باكلها هي وحضاراتها وتعد عرضية ومجرد مصادفة في التطور الطبيعي .

ج – والتاريخ لم ينته ولا يمكننا من أدراك أصله . ومع هذا فان هذا التصور– وحدة التاريخ – يدعي انه يحيط به . وبدايته ونهايته تستخلصان بواسطة وحي مزعوم . والواقع اننا بازاء نظريتين في التاريخ متعارضتين وتستبعد كل منهما الاخرى :

١ – فاما أن نقول ان التاريخ امامنا بوصفه كُلاً : انه مجموع التطور المعروف أو القابل أن يعرف من أوله الى آخره . ونحن وعصرنا موضوعون في نقطة محددة من هذا المنحنى ، ونعد هذه اللحظة بمثابة أوجه أو أحط نقطة فيه .

٢ – او نقول ان التاريخ واقعي وغير تام بالنسبة الى شعورنا . ونحن متأهبون بالنسبة الى ما يمكن أن يحدث . وهذا الموقف موقف تربص ، وبحث عن الحقيقة ، وتحوط وتحفظ فطن ، لا يدعي ولا معرفة الحاضر ، لأن هذا لن يفهمه الاالمستقبل . ومن وجهة النظر هذه ، فان الماضي نفسه ناقص ، لم يتم ، انه لا يزال يحيا ، والقرارات التي اتخذت سابقا ليست نهائية ، بل نسبية ، يمكن تعديلها وتنقيحها واعادة النظر فيها باستمرار ، ويمكن اعادة تفسير الاحداث الماضية وتأويلها من جديد . وما بدا انه تقرر قد أعيد وضعه موضع التساؤل .

وعلى هذا النحو يتبدى لنا التاريخ كأنه مجال للمحاولات ، ووحدته تضيع في لا نهائية الممكن . والموقف الدائم هو التساؤل .

والخلاصة « أن وحدة التاريخ ليست موضوعــا للمعرفة . ولا يمكن ان نميز فيها وحدة أصل بيولوجي للانسان . وبوصفها وحدة كوكبية ، محددة في المكان والزمان ، فانها ظاهرية فحسب . ولا يمكن البرهنة على وحدة غاية عالية . وتصور نظام عالمي مؤسس على القانون يقوم على أساس افكار انسانية ، لا على معنى التاريخ في مجموعه ، ولا يزال تصورا احتماليا . وهذه الوحدة نحن

لا نستطيع أن نقول انها حقيقة واحدة كلية ، لأن هذه الهوية لا تقوم الا على الذهن . ووحدة التاريخ ليست تقدما نحو غاية ، وليست أيضا المنحنى الصاعد لعملية لا متناهية . ولا توجد بالنسبة الى الشعور الواضح ، ولا يُعثر عليها فوق أعالي الخلق الروحي . وليست معنى يصدر عنه كل شيء او يجب ان يصدر عنه كل شيء. ولا يمكن عدها تركيبا صنعته الانسانية في مجموعها. وشمول التاريخ ليس حاضرا حقا في رؤيتنا التأملية : لا كواقع ، ولا كمعنى [1] » .

ان كل قول بوحدة التاريخ هو تبسيط خاطيء اذا كان يرى أن يفسر التاريخ في شموله . وانما الواجب علينا ان نحافظ على الجزئيات والتفاصيل العديدة ، وفي نفس الوقت نعترف بأن ثم شيئا يتجاوزها ويعلو عليها ، ولا بد اذن من أن يظل العقل متأهبا ومتفتحا لادراك نوع من الوحدة .

ذلك « أن فكرة الوحدة تستمر في فرض نفسها علينا . ومهمتنا هي تحقيق التاريخ الكلي :

أ — فنحن نرتفع على الاقل الى الحصول على نظرة شاملة للتطور الانساني في العالم بأسره . ونرفض في وقت واحد كلا طرفي التبادل الذي يقوم في الاختيار بين تفتيت للوقائع المشتتة وبين تركيب ذي نزعة مركزية . اننا نبحث بالاحرى عن نظام ملائم للتاريخ في مجموعه . وحتى لو كان تشييدنا للوحدة التاريخية يجب دائما ان ينبه معرفتنا الى هوات الجهل ، فمن الممكن مع ذلك القول بنظام تسوده فكرة الوحدة .

ب — وهذه الوحدة عليها أن تستند أولا على هذه الواقعة وهي أن كوكبنا جسم متناه ويمكننا امتلاكه كله ، وثانيا على تسلسل زمني معين ، في حضن قطعة من الزمن — مهما يكن من تجريد هذه الفكرة — ، وأخيرا تستند على الجذر الوحيد الذي ولد الانسانية ، لأن ثم خصائص متجانسة تجعلنا نفترض أصولا لنا مشتركة .

ج — والسبب الجوهري للاعتقاد في هذه الوحدة هو أن الناس يلتقون في

---

(١) يسبرز : « أصل التاريخ وغايته » ص ٣٢٧ — ٣٢٨ من الترجمة الفرنسية .

تفاهم كلي ، ويلتقون في روح تشمل الجميع ، روح لا يستطيع أحد ان يدرك مداها ، لكنها ترحب بنا جميعا . وهذه الوحدة يعبر عنها على أدق وجه في تصور اله واحد .

د ــ وفكرة الوحدة حاضرة عينيا في الشعور الذي يدرك الامكانيات الكلية للانسانية . ومتى ما كان المرء مستعدا ، فان الفكرة القائلة بأن كل شيء يمكن أن تكون له أهمية كلية ويتبرر بمجرد وجوده ــ هذه الفكرة تفرض نفسها أقوى وأقوى ونحن نشعر بأننا نعيش على مستوى لا شيء فيه يبدو غير مهم ، وينكشف لنا عن أماكن بعيدة وفي نفس الوقت يبين لنا ان كل دقيقة في الحاضر تقتضي منا قرارا ، في الطريق الذي نسلكه . وان نظرة نلقيها على هذه البدايات الأولى للانسانية ــ وهي بعيدة مع ذلك عن الأصول الاولية ــ ونظرة على المستقبل ــ ولا يزال دائما مفتوحا ــ سيمكناننا من ادراك الامكانيات المتضمنة في مجموع لا يمكن الاحاطة به . حتى أن وحدة الكل تنكشف في التحديد الباطن الذي يجعلنا نؤدي مهمتنا المباشرة .

هـ ــ واذا كان علينا ان نتخلى عن تكوين صورة متسقة تامة للكل ، فقد بقيت لنا على الاقل أشكال تعكسها . وهذه الاشكال هي : التاريخ يترتب وفقا لسلم من القيم ، منذ أصوله وخلال مراحله الحاسمة . والواقع ينقسم الى جوهري وعرضي .

والتاريخ يتوقف على كلٍّ يُسَمَّى : العناية ، وأدرك فيما بعد على أنه القانون . وحتى لو كان الانسان قد أخطأ في التمسك بتلك الفكرة ، فان فكرة الكل هذه تبقى تصورا حديا . نحن لا نستطيع ان نرى الكل ، بيد أننا نعيش فيه ، ونحن لا نستطيع التصرف فيه كما نهوى ؛ ولكننا نرتب فيه حياتنا . والتاريخ ، في مجموعه ، لا يتكرر ، انه تاريخي حقا ، وليس طبيعيا . وتبقى الفكرة القائلة بوجود كل منظم ، فيه لكل ظاهرة مكانتها الخاصة بها . وليس ثم في هذا مجموع من الصدف ، بل كل الخصائص الارضية تندرج في الوحدة الأساسية »[1]

(١) يسبرز : « أصل التاريخ وغايته » ص ٣٢٨ – ٣٣٠ من الترجمة الفرنسية .

ليس ثم وحدة في التاريخ العام . وانما ينشد الانسان الوحدة دون ان يبلغها ابدا . ومزج الانسانية كلها في وحدة هو حد التاريخ ، بمعنى أن هذه الوحدة لو تحققت لانتهى التاريخ .

لكن يسبرز لا يقف عند هذا المعنى ذي النغمة الحزينة ، بل نراه — على عادته دائما في كل ما يكتب — يختم بنبرة حارة سخية فيقول : «ان الوحدة النهائية ستشرق في منطقة لا يمكن بلوغها من الملكوت التي فيها تتلاقى الارواح وتتآخى ، انها الملكوت السماوي الذي فيه ينكشف الوجود في اجماع النفوس . لكي يبقى شيء تاريخي ، ألا وهو أن الحركة التي فيما بين البداية والنهاية لا تبلغ أبدا معناها الخاص اللهم الا اذا لم يكن ثم غيرها هي » .

ويبدو أن شعورنا بالتاريخ بسبيل ان يتطور . وأعمال الباحثين المخلصين في التاريخ تتوالى ولا تزال لها كل أهميتها . وفي وسعنا ان نحدد بعض نقط هذا التطور للشعور بالتاريخ :

أ — إن الجديد هو كلية مناهج البحث ودقتها ، واحساس بالتنوع اللانهائي للاسباب ، واردة للفحص الموضوعي عن التاريخ بمساعدة مقولات أخرى غير مقولات السببية : التراكيب المورفولوجية ، معاني الكل ، الاشكال النمطية

ب — لم يعد من حقنا اليوم ادعاء ان نرى في التاريخ كُلاً يمكن ادراكه في مجموعه . ولم يعد في وسعنا ان ننساق وراء الرؤى الشاملة . ولا نجد في أي موضع كشفا محددا للحقيقة المطلقة . ولا يوجد في أي مكان ما يمكن ان يتكرر هو نفسه

ج — ولنرتفع الآن فوق التأمل الجمالي للتاريخ . فلا ننساقن وراء دعوى أن كل ما في التاريخ جميل ، يجذبنا . ذلك ان علاقتنا الحقيقية بالتاريخ ليست علاقة استمتاع وتأمل جمالي ، بل هي صراع : ذلك ان التاريخ يهمنا نحن باشخاصنا ، وما يهمنا فيه يزداد اتساعا كل يوم . « وكلما كان التاريخ حاضرا لنا ، قل نظرنا اليه على انه موضوع للتأمل الجمالي »[1] .

د — وها نحن أولاء مدفوعون نحو وحدة انسانية بمعنى أوسع وأكثر عينية

---

(١) يسبرز : « أصل التاريخ وغايته » ص ٣٣٨ من الترجمة الفرنسية .

مما كانت الحال عليه من قبل . ونحن نعرف السرور العميق الذي تحدثه فينا النظرة التي نلقيها على أصل الانسانية . ولا يقصد من هذا معنى « الانسانية » ، فان كلمة « انسانية » تصور مجرد يضيع فيه الانسان . ولقد تخلينا عن هذه الفكرة الغامضة . ان فكرة الانسانية لا تصبح عينية وقابلة للاحاطة الا في جماع التاريخ الفعلي .

ولقد يبدو التاريخ الكلي خليطا من الاحداث العرضية ، التي تدور في دوامة إعصار . انه يجري دائما من اضطراب الى اضطراب ، ومن شر الى شر ، مع فترات تهدئة بسيطة ، وجزر صغيرة تطفو على الامواج العاتية المضطربة ، أمواج الاحداث التاريخية ، حتى ليكاد يصدق قول ماكس ڤيبر Max Weber « إن التاريخ الكلي طريق رصفه الشيطان بقيم محطمة » .

ولو نظرنا الى التاريخ من هذه الزاوية ، لما كانت له وحدة ، ولا تركيب ، ولا يعني غير التسلسل المشوش للأسبـــاب والاشكال ، مثلما يحدث في الطبيعة على نحو اكثر انتظاما . « لكن مهمة فلسفة التاريخ هي البحث عن هذا المعنى ، وهذا التركيب اللذين لا يمكن أن يهما غير الانسانية في مجموعها » (الكتاب نفسه ، ص ٣٣٩ من الترجمة الفرنسية) .

هـ ــ والتاريخ والحاضر يصيران بالنسبة الينا غير قابلين للانفصال الواحد عن الآخر . ان شعورنا بالتاريخ مندرج في استقطاب : ففي وسعي أن أعود كيما أتأمل التاريخ من بعد ، وان أراه كموضوع بازائي ، او كجبل في البعد ، يمكن أن يدرك كله في خطوطه العامة وفي تفاصيله . وفي وسعي ايضا ان أدمج نفسي في الحاضر الأبدي : في اللحظة التي أنا فيها ، والتي تنحفر ، وهنالك يصير التاريخ في نظري ذلك الحاضر الذي هو أنا .

على أن النظرتين ضروريتان : موضوعية التاريخ بوصفه حقيقة أجنبية عني ، مستقلة عن ذاتي ، وذاتية اللحظة الحاضرة ، التي بدونها لن يكون لتلك الحقيقة اي معنى عندي. وعلينا ان نغذي الواحدة بالاخرى: نغذي الصورة الكلية للتاريخ بالشعور بالموقف الحاضر فأعاني الحاضر وفقا لطريقتي في رؤية جماع الماضي .

وكلما تقدمتُ في الماضي ازدادت مشاركتي في المجرى الحاضر للاشياء جوهرية واهمية .

« أين مكانتي ، ولماذا أحيا ، هذا أمر لا أفهمه الا بفضل مرآة التاريخ . ومن لا يحسب حسابا للثلاثة آلاف سنة التي سبقته يظل في الظل ، انه كمن خلا من التجربة ويعيش ليومه » .

• • •

من أحدث المراجع :

1. Ch. Brunold — J. Jacob : La Pensée Contemporaine. Ed., Berlin, Paris, 8 Rue Férou, 1973.
2. André Le Gall : Textes Nouveaux pour une Philosophie nouvelle. Ed., Bordas 1973, PARIS.
3. G. Pascal : Les grands textes de la Philosophie. Ed., Bordas, PARIS.
4. Hubert Grenier : La connaissance Philosophique. Ed., Masson, 1973.
5. E. Benveniste : Problèmes de Linquistique Générale 2 Vols. Gallimard Ed., PARIS, 1971.
6. M. Foucault : Les Mots et les Choses, Ed., Gallimard 1966.
7. G. Derrida : Marges de la Philosophie, Ed., de Minuit. Paris, 1972.
8. B. Lee Whorf : Linguistique et Anthropologie. Ed., Deneel Gouthier, PARIS, 1972.
9. N. Mouloud : Les Signes et leur Interprétation Ed. Universitaires. PARIS. 1972.
10. M. Serres : L'interférence. Ed., de Minuit, Paris 1972.
11. J. Derrida : Positions. Ed., de Minuit, Paris, 1972.
12. G. Canguilhem : Etudes d'histoire et de Philosophie des Sciences. Ed., Vrin, 1970.
13. Ch. Levi Straauss : L'homme nu. Ed., Plon. 1971.
14. G. Bachelard : La formation de L'Esprit Scientifique. Ed., Vrin, 1973.
15. G. Granger : La Raison. Ed., Presses Universitaires de France, Paris 1967.
16. M. Foucault : L'archéologie du Savoir. Gallimard Ed., Paris 1969.
17. M. Serres : La Communication. Ed., de Minuit Paris 1968.
18. G. Bachelard : Le Nouvel Esprit Scientifique. Ed., P.U.F. Paris, 1934.

19. G. Bachelard : L'activité rationaliste de la physique Contemporaine. P.U.F. Ed., Paris, 1951.
20. M. Boudet : Logique Inductive et Probabilité. Ed., Armand Colin 1972, Paris.
21. R. Blanché : La Science Actuelle et le Rationalisme. Ed., P.U.F., 1967.
22. L. Althusser : Lire le Capital. Ed., Maspéro, 1967-71.
23. J. Bouveresse : La Parole Malheureuse. Ed., de Minuit 1971. Paris.
24. R. Blanché : L'axiomatique. Ed., P.U.F. Paris, 1967.
25. R. Blanché : Introduction à la logique Contemporaine. Ed., A. Colin, 1968.
26. F. Jacob : La logique du Vivant. Ed., Contingent Paris, 1970.
27. J. Monod : Le Hasard et la Necessité. Ed., Le Seuil, 1970.
26. F. Jacob : La logique du Vivant. Ed., Gallimard, Paris, 1970.
29. G. Granger : Pensée Formelle et Sciences de L'homme. Ed., Aubier-Montaigne, Paris, 1967.
30. G. Granger : Essai d'une Philosophie du style. Ed., Colin, Paris, 1968.
31. G. Canguilhem : La connaissance de la vie. Ed., Vrin, 1971.
32. G. Bachelard : L'eau et les rêves. Ed., José Corti, Paris.
33. J. Merleau-Ponty : Les Trois Etapes de la Cosmologie.
34. M. Clavel : Qui est l'aliéné ?. Flammarion, Paris, 1970.
35. Ed. Sapir : Anthropologie. Ed., de Minuit, 1967.
36. D. Le Court : Pour une Critique de L'épistémologie. Ed., Maspero, 1972.
37. J. Lacroix : Le personnalisme comme Anti-Idéologie. Ed., P.U.F. Paris, 1972.
38. G. Lapassade : L'entrée dans la vie. Ed., de Minuit, Paris, 1972.
39. Cl. Lévi - Strauss : Les Structures Elementaires de La Parenté. Ed., Mouton, 1967.
40. Nietzche : Oeuvres. Ed., Gallimard, Paris, 7 Volumes.
41. J. Daniélou : Scandaleuse verité. Ed., Fayard, Paris, 1961.
42. J. Piaget : Sagesse et illusions de la philosophie. Ed., P.U.F. 1965.
43. S. Bachelard : Le matérialisme Rationnel. Ed., P.U.F. Paris, 1961.
44. J.B. Fages : Comprendre Jacques Lacan. Ed., Privat, Paris, 1971.
45. J. Lacan : Ecrits. Ed., Le Seuil, Paris, 1966.
46. M. Eliade : Mythes, Rêves et mystères. Ed., Gallimard, Paris, 1972.
47. G. Deleuze : Logique du Sens. Ed., de Minuit, Paris, 1969.

48. J. Derrida : L'écriture et la différence. Ed., du Seuil, 1967.
49. A. Besançon : Histoire et Experience du moi. Ed., Flammarion. Paris, 1971.
50. L. Brunschvicg : Le Progrès de la conscience dans la Philosophie Occidentale, 2 tomes, Paris, Alcan.
51. R. Blanché : Raison et discours. Ed., Vrin, 1967.
52. Michel Gourinat : de la philosophie, t. I. Paris, Hachette Ed., 1969.
53. V. Jankélévitch : Traité de vertus, 3 tomes. Ed., Bordas, Paris, 1963-72.
54. V. Jankélévitch : Philosophie Première.
55. V. Jankélévitch : Le Je-ne sais-quoi et le presque rien.
56. V. Jankélévitch : Le pur et l'impur. Ed., Flammarion, 1960.
57. G. Bastide : La conversion Spirituelle. Ed., P.U.F.
58. G. Gusdorf : La Vertu de force. Ed. P.U.F.
59. Paul Casari : La Valeur. Ed., P.U.F.
60. Foulquié : L'expérience. Ed., P.U.F.
61. E. Borne : Le problème du Mal. Ed., P.U.F.
62. H. Dumery : Phémomenologie et religion. Ed., P.U.F.
63. Bordet : Religion et Mysticisme. Ed., P.U.F.
64. R. Mugnier : Le Problème de la verité. P.U.F. Ed.
65. J. Combes : Valeur et liberté. Ed., P.U.F.
66. J. Roland de Reveille : Signification de L'homme. Ed., P.U.F.
67. J. Guitton : Justification du temps. Ed., P.U.F.
68. M. Corvez : La Philosophie de Heidegger. Ed., P.U.F.
69. S. Breton : Essence et existence. Ed. P.U.F.
70. J. Lechat : Analyse et synthèse Ed. P.U.F.
71. FR. Chipraz : Le corps. Ed. P.U.F.
72. J. Lacroix : L'échec. Ed. P.U.F.
73. Jean Marie Auzias : La Philosophie et les techniques. Ed. P.U.F.
74. R.M. Mosse Bastide : La Liberté. Ed. P.U.F.
75. M.M. Davy : La connaissance de soi. Ed. P.U F.
76. M.L. Roure. Eléments de Logique contemporaine. Ed. P.U.F.
77. R. Carpentier : La connaissance d'autrui. Ed. P.U.F.
78. M. Combes : Fondements des Mathematiques. Ed. P.U.F.
79. J. Kalinowski : La logique des Normes. Ed. P.U.F.
80. Philippe D'Arcy : La reflexion. Ed: P.U.F.
81. E. Boutroux : de l'Idée de loi naturelle. Ed. Vrin, Paris.
82. V. Brochard : Les Sceptiques Grecs. Ed. Vrin, Paris.

83. Ph. Devaux : Le système D'Alexander. Ed. Vrin, Paris.
84. J.P. Dummont : Le Scepticisme et le Phenomène. Ed. Vrin., Paris.
85. Et. Gilson : Linguistique et Philosophie. Ed. Vrin, Paris.
86. Fr. Grégoire : Logique et Philosophie des Sciences. Ed. Vrin, Paris.
87. D. Lecourt : L'épistémologie hist. de Gaston Bachelard. Ed. Vrin, Paris.
88. E. Meyerson : Identité et realité, Ed. Vrin, Paris.
89. D. Parodi : Du postivisime à L'idéalisme, 2 tomes. Ed. Vrin, Paris.
90. Eric Weil : Logique de la philosophie. Ed. Vrin, Paris.
91. P. Foulquié : Métaphysique. Paris, Editions de L'Ecole, 1965.
92. G. Gusdorf : Traité de Métaphysique. Paris, Colin, 1956.
93. Le Senne : La découverte de Dieu. Paris, Aubier, 1955.
94. M. Sciacca : Le problème de Dieu et la Religion dans la philosophie contemporaine. Ed. Aubier.
95. K. Jaspers : La foi philosophique. Tr. fr., Plon éd., 1952.
96. J. Lagneau : Célèbres leçons et fragments. Ed. P.U.F., 1950.
97. J. Lacroix : La sens de l'athéisme moderne. Ed. Casterman, 1959.
98. R. Verneaux : Leçons sur l'athéisme contemporain. Ed. Téqui, 1964.
99. J. Delanglade : La problème de Dieu. Ed. Aubier, 1960.
100. Ed. Le Roy : La problème de Dieu. Ed. L'Artisan de Livre, 1929.